Colecția

SOCIETATE & CUNOAŞTERE

Nr. 22

Eugen HUZUM (coordonator) este cercetător ştiinţific la Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gh. Zane", Academia Română, Filiala Iaşi. Din 2010 este şi bursier postdoctoral al Academiei Române. Editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Licenţiat în filosofie (1998) şi ştiinţe politice (2001), absolvent de studii aprofundate în „teorii ale comunicării şi ale filosofiei analitice" (1999) şi doctor în filosofie (din 2005), cu o teză despre critica ideii de fundament şi a fundaţionalismului în filosofia contemporană. Domeniile sale fundamentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptăţii, multiculturalismul şi teoria democraţiei), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundaţionalismul) şi metafilosofia (în special metodologia filosofică în general şi metodologia filosofiei politice în particular). În 2011 a coordonat, tot la editura Institutul European, volumul *Concepte şi teorii social-politice*. Cele mai recente publicaţii ale sale sunt „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?" (*European Journal of Science and Theology*, 2012), „Ce este egalitarianismul?" (*Transilvania*, 2012) şi „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptăţii sociale. Cazul Amartya Sen" (*Symposion*, 2011).

© 2013, Academia Română – Filiala Iaşi

Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161
www. euroinst.ro; euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Teorii şi ideologii politice / coord.: Eugen Huzum. – Iaşi: Institutul European, 2013
Bibliogr.
Index

ISBN 978-973-611-948-4

I. Huzum, Eugen (coord.)
32.01

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

EUGEN HUZUM
(coord.)

Teorii şi ideologii politice

INSTITUTUL EUROPEAN
2013

Cuprins

Cuvânt-înainte (Eugen Huzum) **7**

Conservatorismul (Sorin Bocancea) **11**

Egalitarianismul (Eugen Huzum) **49**

Feminismul (Cătălina-Daniela Răducu) **89**

Mercantilism, liberalism, marxism (Bogdan Ştefanachi) **109**

Neutralismul liberal (Eugen Huzum) **133**

Pluralismul (Ştefania Bejan) **155**

Populismul (Daniel Şandru) **181**

Republicanismul (Codruța Liana Cuceu) **221**

Teoria critică (Ruxandra Ivan) **247**

Indice de autori şi concepte fundamentale **273**

Note despre autori **285**

Abstract **289**

Résumé **295**

Cuvânt-înainte

Nu cu foarte mult timp în urmă, grupul de teorie socială şi politică din cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/56815 „Societatea bazată pe cunoaştere-cercetări, dezbateri, perspective", a publicat, tot la editura Institutul European, lucrarea *Concepte şi teorii social-politice*[1]. Volumul de faţă reprezintă un nou pas al grupului nostru de lucru în realizarea proiectului inaugurat prin publicarea acelei lucrări. Este vorba, reamintesc, despre proiectul elaborării unor volume care să-i ajute pe cei interesaţi în iniţierea (lor sau a altora) în teoria (şi în special filosofia) politică, mai ales în dezvoltările sale conceptuale, argumentative şi problematologice recente. Desigur, nu am intenţionat în mod expres ca aceste volume să fie utile doar în această direcţie. Speranţa noastră a fost, dimpotrivă, ca ele să fie interesante şi pentru cercetătorii cu experienţă în investigarea şi dezbaterea temelor abordate în cadrul lor, mai ales pentru că unele capitole prezintă idei, argumente sau perspective originale, care, credem noi, merită atenţia critică a comunităţii cercetătorilor români. Menirea lor fundamentală rămâne totuşi, în intenţia noastră, cea introductivă.

Aşa cum recunoşteam în cuvântul său înainte, *Concepte şi teorii social-politice* nu este deloc un volum exhaustiv. *Teorii şi ideologii politice* reprezintă, în bună măsură, şi o încercare de a compensa cumva acest „defect" al volumului în cauză. Desigur, nici publicarea lui nu ne permite să susţinem că am atins obiectivul oferirii unei introduceri cât mai complete în teoria/filosofia politică actuală. Deşi *Teorii şi ideologii politice* prezintă câteva dintre cele mai importante teorii sau ideologii politice contemporane, există multe altele care nu sunt prezentate (sau cel puţin nu sunt prezentate atât de detaliat pe cât ar fi meritat) între paginile sale. Mă refer aici, spre exemplu, la libertarianism, comunitarianism, cosmopolitism sau capabilism (ca teorie a dezvoltării umane). Ne consolăm însă în baza a trei argumente. Unul este acela că, aşa cum se poate observa cu uşurinţă din cuprinsul său, cartea de faţă prezintă totuşi un număr important dintre principalele teorii şi ideologii politice recente (unele dintre ele pentru prima dată în literatura românească de specialitate). Al doilea este acela că unele dintre teoriile sau ideologiile politice care nu sunt abordate aici au beneficiat deja de prezentări competente şi atente la noi (unele dintre ele chiar în *Concepte şi teorii social-politice*)[2]. În sfârşit, al treilea argument este acela că sperăm cu toţii că

[1] Eugen Huzum, coord., *Concepte şi teorii social-politice* (Iaşi: Institutul European, 2011).

[2] Libertarianismului i-au fost dedicate de autorii români cel puţin două cărţi importante: Bogdan Ştefanachi, *Filosofia noii economii: modalitate de legitimare a liberalismului* (Iaşi:

prezentul volum nu reprezintă ultimul nostru pas în realizarea obiectivului menționat în debutul acestei intervenții. Sperăm, altfel spus, să putem prezenta acele teorii sau ideologii politice care nu şi-au găsit locul între paginile lui sau ale celui precedent cu o altă ocazie.

Țin să precizez însă că volumul pe care îl introduc prin această intervenție nu este întrutotul o continuare a celui precedent, deşi între ele există, desigur, destule afinități, relații şi continuități tematice. Mai exact, el nu ar putea fi descris totalmente neproblematic ca reprezentând „al doilea tom" al volumului *Concepte şi teorii social-politice*. Titlul său este menit să indice acest lucru. Dacă lucrarea anterioară era centrată pe prezentarea unora dintre principalele *concepte* ale teoriei/filosofiei social-politice contemporane, cartea de față prezintă câteva dintre principalele *teorii* sau *ideologii* dezvoltate şi apărate de politologii, filosofii, economiştii sau „ideologii" politici contemporani.

Nici de această dată nu voi încerca să rezum principalele idei expuse sau metodologii utilizate de către autori în prezentarea teoriilor sau ideologiilor politice care se regăsesc între paginile ce urmează. Temeiul meu este acelaşi: acolo unde au considerat că este cazul, autorii capitolelor şi-au rezumat ei înşişi ideile prezentate sau/şi metodologiile utilizate. În plus, cititorul interesat să-şi facă o idee prealabilă despre conținutul ideatic şi problematologic al cărții dispune de un rezumat al ei (în limbile engleză şi franceză) în finalul său. În consecință, mă voi mulțumi să închei doar prin a exprima încă o dată speranța noastră că această carte se va dovedi utilă celor cărora li se adresează cu preponderență. Sperăm, în alte cuvinte, ca ea să le fie de ajutor în înțelegerea şi evaluarea adecvată a teoriilor şi ideologiilor pe care le prezintă. Şi mai important, sperăm că ea îi va

Moldova, 2005) şi antologia coordonată de Ionuț Sterpan şi Dragoş Paul Aligică, *Dreapta intelectuală. Teorii şi şcoli de gândire ale dreptei contemporane occidentale* (Bucureşti: Humanitas, 2011). Despre cosmopolitism, cititorul interesat are la dispoziție în limba română excelenta lucrare a lui Anthony Appiah, *Cosmopolitism. Etica într-o lume a străinilor* (Bucureşti: Andreco, 2007). În ceea ce priveşte capabilismul ca teorie a dezvoltării umane, există de ceva vreme în traducere românească lucrarea care i-a conturat coordonatele fundamentale, şi anume lucrarea lui Amartya Sen, *Dezvoltarea ca libertate* (Bucureşti: Editura Economică, 2004). Volume recente similare în bună măsură în intenție volumului de față sunt Alina Mungiu-Pippidi, coord., *Doctrine politice. Concepte universale şi realități româneşti* (Iaşi: Polirom, 1998) sau Mihaela Miroiu, coord. *Ideologii politice actuale. Semnificații, evoluții şi impact* (Iaşi: Polirom, 2012). Vezi, de asemenea, traducerile François Chatelet, Evelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX* (Bucureşti: Humanitas, 1994), Terence Ball, Richard Dagger, *Ideologii politice şi idealul democratic* (Iaşi: Polirom, 2000) sau Leon P. Baradat, *Ideologiile politice: origini şi impact* (Iaşi: Polirom, 2012). Nu vreau să uit nici de o altă lucrare a unuia dintre autorii acestui volum, Daniel Şandru, *Reinventarea ideologiei* (Iaşi: Institutul European, 2009), care oferă cea mai sistematică „abordare teoretico-politică" a ideologiei şi a ideologiilor din literatura românească dedicată acestei teme.

stimula să caute să aprofundeze cercetarea acestor teorii şi ideologii şi – mai ales – să iniţieze propriile investigaţii sistematice şi riguroase în această privinţă. Dezvoltarea politologiei şi a filosofiei politice în spaţiul românesc, ca să nu mai vorbim despre clarificarea şi fundamentarea cât mai completă şi adecvată a opţiunilor ideologice ale partidelor politice din România, au nevoie de acest lucru.

Eugen HUZUM

Conservatorismul*

Sorin BOCANCEA

Introducere

Deşi s-a conturat ca ideologie politică în secolul al XIX-lea, conservatorismul a fost prezent cu mult mai înainte în viaţa politică în forma atitudinii rezervate sau chiar a opoziţiei faţă de schimbarea politică. Termenul „conservator" nu este utilizat doar în ceea ce priveşte schimbările din viaţa politică, ci este extins şi utilizat oricând este vorba de rezistenţa indivizilor la orice fel de schimbare produsă în viaţa lor sau în mediile în care trăiesc.

Întrucât s-a configurat ca ideologie în perioada Revoluţiei franceze, conservatorismul a fost asociat cu termenul „reacţionarism". Într-adevăr, conservatorismul a apărut ca o ideologie de reacţie, primele mari scrieri ale sale fiind critici la adresa fenomenului revoluţionar din Franţa. Adesea, însă, s-a aşezat semnul egalităţii între cei doi termeni, gestul fiind excesiv, întrucât, după cum vom vedea, conservatorismul este mai mult decât o reacţie la un fenomen politic. Apoi, o analiză a celorlalte ideologii politice ne dovedeşte faptul că în fiecare dintre ele există o componentă reactivă. Reactivitatea este caracteristică oricăreia dintre ideologiile politice întrucât, pentru a se impune, ea le respinge pe celelalte ideologii concurente. Toate cele trei ideologii moderne au fost reactive unele faţă de altele: socialismul a fost reactiv faţă de liberalism şi conservatorism, liberalismul faţă de conservatorism şi socialism iar conservatorismul faţă de liberalism şi socialism. Şi faţă de toate acestea şi cu intenţia de a le topi propriul scop s-a manifestat naţionalismul, ce a cultivat o reactivitate îndeosebi faţă de internaţionalismul comunismului. Deci, conservatorismul nu este singura ideologie reactivă.

Există, totuşi, o diferenţă între reactivitatea celorlalte ideologii şi cea a conservatorismului, pe care o dă poziţionarea faţă de nevoia schimbării radicale: liberalii şi socialiştii s-au înţeles la acest capitol, socotind necesară schimbarea

*Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului S*ocietatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

radicală a Vechiului Regim, diferența apărând în conceperea sensului acesteia – conservatorii au considerat că o asemenea schimbare destructurează societatea, motiv pentru care ea trebuie evitată sau oprită şi înlocuită cu reforma. De aceea, primii s-au autodenumit „progresişti", lipind conservatorilor eticheta de „retrograzi". Rămâne în sarcina istoriei să constate ale cui decizii au însemnat progres şi ale cui, regres.

Dincolo de aceste elemente ce țin îndeosebi de reprezentare, consider că temeiurile conservatorismului pot fi înțelese dacă urmărim cu ce reprezentare a ființei umane operează, lucru valabil în cazul înțelegerii oricărei ideologii. Pentru un conservator, omul este o ființă dominată în primul rând de pasiuni, care trăieşte într-o rețea de determinații ce îl condiționează multiplu. Rațiunea este doar una dintre facultățile sale, ce se dovedeşte neputincioasă în fața nevoilor de securitate şi de glorie ale individului. Individul conservator nu este unul adamic, fără trecut şi numai cu viitor, de la care să înceapă lumea, şi nicio abstracție ce poate fi concepută în afara societății, ci un produs istoric ce poartă cu sine acumulările generațiilor trecute pe care se simte obligat să le trensmită generațiilor viitoare. El nu trăieşte nici la începutul lumii şi nici la sfârşitul ei, ci la mijloc. Ne vom completa imaginea acestui personaj central al conservatorismului în cele ce urmează.

În demersul de față voi porni de la prezentarea unor definiții pe care le-a primit conservatorismul, fapt ce va presupune urmărirea disputei pe tema statutului său de *ideologie*. Problema este dacă la simpla întrebare *ce este conservatorismul?* se poate răspunde „conservatorismul este o ideologie", urmând apoi prezentarea elementelor definitorii. De pe acum anunț faptul că susțin ideea că în cazul conservatorismului se poate vorbi de o ideologie politică în toate elementele sale. Pasul următor va consta în prezentarea unei scurte istorii a conservatorismului, a evoluției mesajului conservator începând cu identificarea proiecțiilor specifice lui de dinainte de a fi o ideologie în sensul modern şi până la prezentarea ultimelor direcții din această arie ideologică. Apoi, voi realiza o scurtă prezentare a pilonilor doctrinari ai conservatorismului, acordând atenție îndeosebi formulărilor din textele clasicilor acestei ideologii. Voi încheia cu prezentarea locului pe care această ideologie îl ocupă pe eşichierul politic.

1. Conservatorismul ca ideologie. Definiții

Deşi în majoritatea studiilor, dicționarelor şi manualelor conservatorismul este prezentat ca ideologie politică, există autori din domeniul teoriei politice care resping această idee. În *Enciclopedia Blackewell*, Noel O'Sullivan[1]

[1] Noel O'Sullivan, „Conservatorismul" în *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, ed. David Miller (Bucureşti: Humanitas, 2000), 128.

prezintă conservatorismul ca pe „o filosofie a existenței umane", a cărei esență „rezidă în convingerea potrivit căreia condiția umană este caracterizată de tensiuni ce pot fi atenuate prin acțiune politică, dar nu pot fi complet eliminate... Îmbinând o atare viziune generală despre existență cu conceperea politicii ca o activitate limitată, putem defini conservatorismul drept arta compromisului politic, a echilibrului şi moderației în interesul păstrării unui stil limitat în politică". Această idee se conturează mai clar dacă o primivim în opoziție cu doctrina radicală ce consideră că răul şi suferința nu îşi au cauzele în natura umană, ci în structura societății.

O preocupare pentru atitudinea sau modul de a fi propus de conservatorism, fără a nega ideea că acesta este o ideologie, întâlnim la Adrian-Paul Iliescu[2], autor ce abordează conservatorismul ca pe „un tip de raționalitate", prin acesta înțelegând capacitatea omului „de a adecva răspunsurile la situațiile problematice". În opinia sa, „gândirea conservatoare se justifică prin capacitatea de a formula răspunsuri adecvate la situațiile vieții". Conservatorismul nu este singura modalitate de a da răspunsuri adecvate sau singurul tip de raționalitate. De exemplu, modelul intelectualist consideră rațională „o opțiune sau conduită care satisface standardele fixate de intelect sau rațiune", modelul coerentist „identifică raționalitatea cu coerența", modelul empirist „impune drept criteriu de raționalitate experiența" iar modelul utilitarist consideră rațional ceea ce este util. În toate aceste cazuri, observă A.-P. Iliescu, „cerințele de raționalitate invocate sunt, în fond, cerințe de adecvare. Criteriul care funcționează este mereu un criteriu de adecvare, relativ însă la diferite elemente-martor, la diferite repere"[3]. Dar, trebuie avut în vedere următorul aspect: omul este o ființă ce aparține unei societăți, el formulând răspunsuri şi selectând răspunsurile comune, pentru că o comunitate funcționează pe baza semnificațiilor colective. După cum spunea Peter Sederberg[4], „politica nu constă în altceva decât în totalitatea eforturilor deliberate de a crea, menține, modifica sau abandona semnificațiile colective". A.-P. Iliescu[5] completează că „nu este, însă, aici, vorba numai de structurarea răspunsurilor colective oferite de societate ca întreg la situațiile globale în care se află. Este vorba şi de structurarea răspunsurilor individuale date în cadrul relațiilor interpersonale sau a raportului individ-colectivitate". Din această perspectivă, societatea nu mai este reprezentată mecanicist şi organicist, ci definită în termeni comportamentali, semnificațiile colective fiind concretizate în răspunsuri comportamentale individuale.

[2] Adrian-Paul Iliescu, *Conservatorismul anglo-saxon* (Bucureşti: All, 1994), 18.
[3] Iliescu, *Conservatorismul*, 14-15.
[4] Peter Sederberg, *The Politics of Meaning* (Tucson: The University of Arizona Press, 1984), 2, apud Iliescu, *Conservatorismul*, 17.
[5] Iliescu, *Conservatorismul*, 17.

Dar, după cum arată Sederberg[6], „structurile de semnificaţii colective, care există numai prin intermediul răspunsurilor noastre colective şi reciproc aşteptate, se obiectivează şi dobândesc o realitate care se pare că transcende participarea noastră individuală. Ne regăsim astfel pe noi înşine ca membri sau obiect al acțiunii organizațiilor". Aceste organizații structurează semnificațiile colective, creează ordinea justificată prin dirijarea răspunsurilor individuale şi colective. „Introducând o rutină de răspuns, organizațiile fixează semnificații colective garantând împlinirea aşteptărilor reciproce"[7]. Ele au atât un caracter conservator (deoarece canalizează răspunsurile pentru a fixa şi menține sistemele de semnificații colective), cât şi adaptativ sau reformator. Orice exces al unuia dintre aceste două caractere produce disfuncții. De aceea, sintetizează A.-P. Iliescu[8], „ca şi în ştiință, în societate raționalitatea se verifică prin capacitatea de rezolvare a problemelor precum şi prin capacitatea adaptativă, prin aptitudinea pentru autorevizuiri susceptibile să augmenteze gradul de adecvare al sistemelor şi subsistemelor instituite".

Pornind de la această analogie, A.-P. Iliescu se întreabă dacă ea este justificată, dacă o ordine socială poate fi abandonată la fel de uşor cum poate fi abandonată o teorie ştiințifică aflată în criză; mai departe, apare întrebarea dacă poate fi conservatorismul considerat un tip specific de raționalitate. Răspunsul este pozitiv şi se poate susține „prin evidențierea unor cerințe coerente de adecvare, deci de raționalitate, care funcționează în domenii şi situații diferite. Un anumit spirit comun manifestărilor conservatoare din sfere diferite, un paralelism de atitudine şi conduită între demersuri şi preocupări distincte, o mentalitate tipică, constantă, acționând în cazuri neasemănătoare şi chiar un gen de reacție la împrejurări diverse pot indica prezența unui ansamblu coerent de criterii de adecvare şi a unei modalități comune de a răspunde la probleme"[9]. Şi autorul propune o paralelă între empirismul filosofic britanic şi conservatorismul politic, moral anglo-saxon, fără a susține că aceastea s-ar confunda sau că unul decurge din altul: „ideea nu este, deci, de a confunda, ci de a pune în paralelă parțială, incompletă şi totuşi îndeajuns de semnificativă, empirismul şi conservatorismul pentru a arăta că anumite elemente caracteristice unui tip de raționalitate (anumite cerințe de adecvare) se manifestă în mare măsură analog (nu doar identic) în cele două sfere diferite"[10]. Printre elementele de raționalitate pe care le identifică A.-P. Iliescu sunt neîncrederea față de abstracții, supoziția ignoranței şi a failibilității, moderația şi compromisul, eroarea avântării ş.a.

[6] Sederberg, *The Politics of Meaning*, 126.
[7] Sederberg, *The Politics of Meaning*, 131.
[8] Iliescu, *Conservatorismul*, 20.
[9] Iliescu, *Conservatorismul*, 22.
[10] Iliescu, *Conservatorismul*, 23-24.

După cum spuneam, în abordarea de mai sus nu se pune la îndoială faptul că în cazul conservatorismului ar fi vorba de o ideologie, pentru că autorul nu şi-a propus acest lucru. Cu toate acestea, chiar dacă nu ar fi vorba de o ideologie în cel mai utilizat sens, în cel marxist (de instrument al luptei politice, cu celebrul efect al falsificării realității), este vorba de ideologie într-un sens mai larg. Identificam cu altă ocazie[11] mai multe înțelesuri ale acestui termen, ce se pot reduce la trei: cel marxist, cel mannheimian (ca metodă de cunoaştere în domeniul socio-uman) şi cel larg, ce desemnează „un set coerent de teorii științifice şi filosofice, credințe şi expresii, asumate în proporție de masă, prin care indivizii şi comunitățile îşi percep identitatea, raporturile lor cu lumea şi raporturile de putere (ansamblul acestor obiectivări fiind efectul socializării şi liantul oricărei comunități) pentru a acționa în vederea obținerii fericirii (orice nume ar purta aceasta: emancipare, bunăstare, confort etc.)".

După cum remarcă şi Robert Nisbet[12], „un număr restrâns de scriitori a evitat să folosească termenul «ideologie» pentru conservatorism probabil pornind de la teoria că această filosofie este lipsită prin însăşi natura ei de elementele activiste şi reformiste ce alcătuiesc o veritabilă ideologie". Constatăm că, în pofida faptului că numărul autorilor din această categorie este mic, este vorba de nume importante. Astfel, un gânditor neoconservator precum Russell Kirk[13] opune conservatorismul ideologiei, înțelegând prin ideologie doar marxismul şi prin conservator, „politicianul prudent". Pornind de la premiza că „mintea conservatoare şi mintea ideologică stau ca doi poli opuşi", el formulează următoarele raționamente: „... ideologia este o religie inversată. Dar politicianul prudent ştie că Utopia de fapt înseamnă Nicăieri. […] Ideologia face imposibil compromisul politic. Politicianul prudent, *au contraire*, este conştient că principalul obiectiv al statului este să păstreze pacea. Acest lucru nu poate fi atins decât printr-o balansare atentă a marilor interese din societate. […] Ideologiile sunt adânc marcate de un facționalism feroce, pe principiul «camaraderie sau moarte». Revoluțiile îşi devorează copiii. Politicienii prudenți, respingând iluzia unui Adevăr Politic Absolut față de care fiecare cetățean trebuie să jure credință, înțelege că structurile economice şi politice nu sunt pur şi simplu produse ale teoriei, pentru a fi ridicate într-o zi şi demolate într-o alta... Reformatorul radical, proclamându-se omniscient, îşi doboară fiecare oponent pentru a ajunge mai rapid la Paradisul Terestru. Conservatorii în schimb obişnuiesc să ia cina cu opoziția".

Am arătat şi cu altă ocazie[14] că perspectiva lui Kirk are câteva vicii: „utilizarea unei anumite definiții a ideologiei ca fiind unica"; „proiectarea unei

[11] Sorin Bocancea, „Culture and Ideology. Differences and Similarities", *Syposion* VIII, 1, 15(2010): 223-224.
[12] Robert Nisbet, *Conservatorismul* (București: DU Style, 1998), 19.
[13] Russell Kirk, „Erorile ideologiei", trad. Cosmin Victor Popa, *Idei în Dialog* 2, 53 (2009).
[14] Sorin Bocancea, „Erorile lui Russell Kirk", *Timpul* 124 (2009): 12.

ideologii consacrate precum conservatorismul în spaţiul neutralităţii ideologice din care, atenţie!, ar putea duce o luptă împotriva ideologiei"; „propunerea conservatorismului ca unică atitudine dezirabilă", Kirk plasându-se în „lumea antagonismelor" pe care tocmai o dezavuează; în fine, „asimilarea ideologiei cu utopia". De aceea, consider că şi în cazul conservatorismului, ca şi în cazurile liberalismului şi socialismului, este vorba de o ideologie, pe care o înţeleg şi în formularea pe care am propus-o mai sus. Şi Robert Nisbet[15] observa că a nu socoti conservatorismul o ideologie ar însemna „să avem o viziune măruntă şi restrictivă asupra ideologiei. [...] Pe scurt, o ideologie este un ansamblu coerent de idei morale, economice, sociale şi culturale care se află într-o relaţie strânsă şi bine cunoscută cu politica şi cu puterea politică; mai exact, cu acea bază politică aptă să asigure victoria respectivului ansamblu de idei. Spre deosebire de o simplă înlănţuire de trecătoare opinii, o ideologie se menţine în viaţă o perioadă considerabilă de timp, are apărători şi purtători de cuvânt demni de luat în seamă şi un grad înalt de instituţionalizare". Conservatorismul este o astfel de construcţie teoretică ce reuneşte idei, teorii convingeri şi practici şi care rezistă în spaţiul public de peste două secole.

Înainte de a prezenta câteva definiţii ale conservatorismului, consider nacesară reproducerea celebrului fragment din *Reflecţiile* lui Edmund Burke, pe care îl întâlnim invocat în aproape toate lucrările ce tratează această ideologie. Nu este vorba de o definiţie în forma clasică, de tipul „conservatorismul este...", ci de una ostensivă. Scriidu-i „unui foarte tânăr gentleman din Paris" opiniile sale despre Revoluţia franceză, Burke realizează un portret al britanicilor, contrastând cu ceea ce făceau francezii atunci, care ilustrează de fapt atitudinea specifică conservatorismului politic[16]: „Datorită rezistenţei noastre obstinate la inovaţie, datorită ritmului lent al caracterului nostru naţional, mai purtăm încă amprenta strămoşilor noştri. Nu ne-am pierdut (aşa cum cred) generozitatea şi demnitatea modului de a gîndi din secolul al XIV-lea, şi nici nu ne-am preschimbat între timp în sălbatici. Nu am îmbrăţişat gândirea lui Rousseau. Nu suntem discipolii lui Voltaire. Ideile lui Helvetius nu s-au răspândit printre noi. Ateiştii nu sunt predicatorii noştri. Nebunii nu sunt cei care fac legile la noi. Ştim că noi nu am făcut niciun fel de descoperiri şi considerăm că în morală nu e nimic de descoperit; la fel şi în ceea ce priveşte marile principii de guvernare sau ideile de libertate, al căror sens a fost pătruns înainte ca noi să ne fi născut, şi va rămîne astfel şi după ce ţărâna mormântului ne va fi acoperit vanitatea, iar liniştea sepulcrală îşi va fi impus legea asupra volubilităţii noastre deşarte. [...] Nu am fost goliţi pe dinăuntru şi cusuţi la loc pentru a putea fi umpluţi, precum păsările împăiate, cu paie şi vechituri, cu petice de hârtie mâzgălite cu un

[15] Nisbet, *Conservatorismul*, 19.
[16] Edmund Burke, *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa* (Bucureşti: Nemira, 2000), 128-129.

discurs despre drepturile omului. Noi ne păstrăm ansamblul tuturor sentimentelor noastre naturale în starea lor nativă, într-o simplitate neştirbită de pedanterie şi necredinţă. Noi avem în piepturile noastre inimi reale, din carne şi sânge. Noi ne temem de Dumnezeu. Noi privim către regi cu un respect înfiorat de teamă; către Parlamente, cu afecţiune; către magistraţi, cu sentimentul datoriei; către preoţi, cu veneraţie, şi cu respect, către nobilime".

Nu avem la Burke vreo intenţie anunţată de a întemeia o nouă ideologie, ci pur şi simplu o reacţie a unui britanic la evenimentele revoluţionare din Franţa. Cu toate acestea, prin schiţarea portretului unei comunităţi (spunând doar ce a făcut şi ce nu a făcut, ce face şi ce nu face) el a reuşit să aducă în atenţie o realitate ce se afla sub ochii tuturor, în odihna ei cotidiană, şi pe care puţini o conştientizau. Mizând pe efectul contrastului, Burke a reuşit să o scoată din statutul ei de peisaj obişnuit şi să o impună ca model.

Aceeaşi manieră în care a procedat Burke poate fi întâlnită astăzi şi la un autor neoconservator american de forţă precum Michael Oakeshott[17], care chiar îşi propune, şi reuşeşte, să dea definiţia conservatorului: „A fi conservator, deci, înseamnă a prefera familiarul necunoscutului, a prefera ceea ce s-a încercat neîncercatului, faptul misterului, realul posibilului, limitatul nemărginitului, ceea ce este aproape înderpărtatului, ceea ce este îndeajuns supraabundentului, acceptabilul perfectului, râsetul de azi beatitudinii utopice. Legăturile şi fidelităţile familiare vor fi preferate seducţiei unor ataşamente mai profitabile; a dobândi şi a amplifica va fi mai puţin important decât a păstra, a cultiva şi a te bucura de ceea ce ai; durerea unei pierderi va fi mai acută decât atracţia unei noutăţi sau promisiuni. Înseamnă a fi pe potriva soartei pe care o ai, a trăi la nivelul propriilor mijloace, a te mulţumi cu acea nevoie de mai multă perfecţiune care este pe măsura omului şi a împrejurărilor în care trăieşte".

În acelaşi stil al definirii prin enumerare vorbeşte despre conservatorism şi celebrul Russel Kirk[18]. Cu toate că, după cum am arătat, crede despre conservatorism că ar fi o non-ideologie, el identifică, totuşi, şase canoane ale gândirii conservatoare:

1.„Credinţa într-o ordine transcendentă sau într-un corp natural de lege, în reguli sociale precum şi în conştiinţă. Problemele politice, în fond, sunt de natură religioasă şi morală... Adevărata politică este arta înţelegerii şi aplicării Dreptăţii care ar trebui să domnească în comunitatea din suflet".

2.„Afinitatea pentru proliferarea diversităţii şi misterul existenţei umane, opusă uniformităţii înguste, egalitarismului şi utilitarismului celor mai multe sisteme radicale";

[17] Michael Oakeshott, *Raţionalismul în politică* (Bucureşti: All, 1995), 79.
[18] Russell Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot* (Washington: Regnery Publishing, 2001), 8-9.

3.„Convingerea că societatea civilizată necesită ordine şi clase, dar împotriva noţiunii de «societate de clasă». Dacă sunt şterse diferenţele naturale dintre oameni, despotismul umple golul". Conservatorii recunosc doar egalitatea în faţa divinităţii şi a legii.

4.„Convingerea că libertatea şi proprietatea privată sunt legate inseparabil" şi că egalitatea economică a indivizilor nu înseamnă progres.

5.„Credinţa în prescripţii şi neîncrederea în «sofişti, calculatori şi economişti» care vor să reconstruiască societatea după un model abstract. Obiceiul, convenţia şi vechile prescripţii sunt controale ale impulsurilor anarhice şi inovatoarelor dorinţe de putere".

6.„Recunoaşterea faptului că schimbarea poate să nu fie o binevenită reformă; inovarea rapidă poate fi mai degrabă un război devorator decât o flacără a progresului. Societatea trebuie să se schimbe, dar pentru minima conservare socială; dar, omul de stat trebuie să ia Providenţa în calculele sale şi prima virtute a lui este, de la Platon la Burke, prudenţa".

O definire în manieră clasică întâlnim la Robin Harris[19], în opinia căruia conservatorismul este ideologia ce reuneşte credinţe, valori şi atitudini precum: sentimentul apartenenţei la o tradiţie, credinţa într-o anumită natură (în instinct) în detrimentul celei în reflecţia conştientă, valorizarea loialităţii faţă de comunităţile în care individul trăieşte (familie, prieteni, comunitate, cultură, naţiune), preferinţa pentru ordine şi stabilitate în detrimentul inovaţiei, conceperea societăţii ca pe o piramidă a îndatoririlor şi nu ca pe un spaţiu al drepturilor, antidoctrinarism ş.a.

În lucrarea sa despre conservatorism, Robert Nisbet[20] îl tratează ca pe o ideologie în rând cu socialismul şi liberalismul, observând că dacă acestea tratează relaţia dintre individ şi stat, conservatorismul ţine seama şi de al treilea termen: „ansamblul grupurilor şi asociaţiilor care mediază între individ şi stat". Într-o altă lucrare, Nisbet[21] prezintă conservatorismul ca pe ideologia ce urmăreşte apărarea societăţii de posibilele abuzuri ale statului: „esenţa acestui corp de idei este protecţia ordinii sociale – familie, vecinătate, comunitate locală, regională, în primul rând – faţă de silniciile statului ca for politic centralizat".

În fine, mai aduc în atenţie definiţia formulată de Stéphane Rials[22] care, chiar dacă nu vorbeşte despre conservatorism ca ideologie, ţine să elimine reducerea lui la ideea de contra-revoluţionarism şi îl defineşte ca „o concepţie globală a lumii, saturată de teologie şi ontologie, chiar de o antropologie, o

[19] Robin Harris, *The Conservative Community* (London: Centre for Policy Studies, 1989), 8-9.
[20] Nisbet, *Conservatorismul*, 45.
[21] Robert Nisbet, *Prejudices: A Philosophical Dictionary* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 55.
[22] Stéphane Rials, „La contre-révolution" în *Nouvelle histoire des idées politiques*, ed. Pascal Ory (Paris: Hachette, 1987), 136-137.

epistemologie şi uneori de o filosofie a limbajului". În opinia mea, sunt enumerate elementele unei ideologii.

O notă specifică a definițiilor date conservatorismului este aceea că sunt preferate alte formulări decât cea esențialistă. Când indică ideologia conservatoare, autorii conservatori procedează la enumerări de atitudini şi fapte. Cred că şi din acest motiv există disputa în legătură cu statutul de ideologie al conservatorismului, pentru că şi modul în care este definit de către doctrinarii săi nu satisface aşteptarea la o definiția esențialistă pe care a creat-o o întreagă tradiție rațională. La întrebarea *ce?* conservatorii răspund ca pentru întrebările *cum?* sau *în ce fel?*, motiv pentru care se creează impresia că în discuție sunt o sumedenie de elemente dar că lipseşte unul singur, esențial: subiectul. Dar, urmând pilda conservatorilor, propun să urmărim în continuare cum a evoluat conservatorismul şi în ce fel ne structurează el universul simbolic.

2. Evoluția mesajului conservator

Este general acceptat faptul că părintele conservatorismului modern este Edmund Burke, lucrarea de referință fiind *Reflecții asupra Revoluției din Franța*. Pe lângă el, mai sunt invocați Louis de Bonald şi Joseph de Maistre. Dar asta nu înseamnă că înainte de aceşti trei gânditori nu au existat conservatorism şi conservatori în politică şi în gândirea politică. După cum spune şi Nisbet[23], „cuvintele «conservator» şi «conservatorism», cu referire la politică, nu au apărut în Occident decât prin 1830; substanța lor însă le-a precedat cu mult timp apariția".

Dacă este să vorbim de concepții, atitudini şi practici conservatoare, neînchegate în mod voit într-o ideologie şi nepromovate în programul vreunui partid care să se autointituleze „conservator", putem vorbi de conservatorism încă din antichitate. Un conservatorism întâlnim la Heraclit, „păcat" de care îl acuză Popper[24]. Dar, primul conservator cu doctrină putem spune că a fost Platon. Aşa cum am arătat cu altă ocazie[25], platonismul în întregul său este o operă politică a unui conservator: „Tema prezentă în toate dialogurile este reforma politică, chiar dacă subiectele abordate par a fi strict de etică, gnoseologie, ontologie ş.a.m.d. Este evident faptul că în opera lui Platon găsim o ontologie, o gnoseologie, o logică şi o poetică, dar intenția care subzistă în întreaga operă mi se pare a fi răspunsul la o interogație în maniera hölderlineană: la ce bun toate acestea în vremuri de restrişte? Răspunsul era: reforma politică după planul unui filosof care trebuia să fie rege, adică după al său". Nostalgia după un regim monarhic al

[23] Nisbet, *Conservatorismul*, 27.
[24] Cf. Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon* (Bucureşti: Humanitas, 1992).
[25] Sorin Bocancea, *Cetatea lui Platon* (Iaşi: Institutul European, 2010), 12.

vechii Sparte nu este singurul element de conservatorism prezent în platonism. Mai putem enumera: ierarhia, legitimată şi structurată de principiul central al concepţiei lui Platon, *oikeiopragía* (dreptatea, definită drept necesitatea ca fiecare să facă ceea ce îi este propriu); elitismul, ce decurge din acelaşi principiu al dreptăţii; reformarea politică a cetăţii printr-un demers paideic; preeminenţa moralei faţă de orice interes politic; recuperarea simbolică a tradiţiei; opţiunea pentru un regim politic mixt (monarhie constituţională).

De-a lungul timpului, orice mişcare politică ce a intenţionat realizarea unor schimbări bruşte a stârnit reacţii conservatoare. Dar, cea mai puternică reacţie a fost faţă de Revoluţia franceză, ea venind din partea unor persoane cu vizibilitate politică şi culturală. În afară de cei trei gânditori amintiţi, principiile conservatorismului modern au mai fost discutate şi impuse de către gânditori precum Alexis de Tocqueville (în Franţa) sau de Justus Möser şi Adam Müller (în lumea germană).

O'Sullivan[26] identifică trei tradiţii ale conservatorismului modern: franceză, germană şi britanică. „Deosebirea dintre aceste trei tradiţii poate fi cel mai uşor evidenţiată prin examinarea punctului de vedere al fiecăreia în încercarea de a teoretiza ideea de tensiune". Conservatorismul francez (reprezentat de Joseph de Maistre) a îmbrăcat forma „pesimismului creştin în privinţa naturii umane", cultivând o utopie „plasată de obicei în lumea prerevoluţionară, din care au fost îndepărtate toate tensiunile principale ale existenţei"; conservatorismul german a înlocuit interpretarea teologică a fiinţei umane „printr-o filosofie a istoriei seculare, pentru care statul organic constituie vehiculul perfect al emancipării umane"; „în Marea Britanie trăsătura distinctivă a gândirii conservatoare a constituit-o o anume mentalitate sceptică şi flexibilă, reflectată, mai presus de toate, în idealul unei constituţii mixte".

Trebuie precizat faptul că ideologia conservatoare nu însumează doar ideile din scrierile gânditorilor amintiţi. În ea se regăsesc îndeosebi ideile marilor gânditori politici ai modernităţii precum Thomas Hobbes, John Locke, David Hume sau G. W. F. Hegel. Ţinând seama de forţa unor curente de gândire precum empirismul anglo-saxon şi romantismul german, este explicabilă reacţia pe care au avut-o conservatorii faţă de proiectul raţionalist al Revoluţiei franceze. Chiar după trecerea furtunilor revoluţionare din Europa sfârşitului de secol XIX, atitudinea lor va fi asumată de către formaţiuni politice, sub diverse titulaturi, care vor intra în dispută cu cele ale ideologiilor concurente. Tot timpul a fost de apărat un status şi tot timpul s-au reluat discuţiile cu privire la sursa legitimităţii guvernămintelor, la angrenarea în proiecte de inginerie socială, la dreapta împărţire a resurselor, la politicile publice ş.a.m.d.

[26] O'Sullivan, *Conservatorismul*, 129-130.

Secolul XX a venit cu o multiplicare a orientărilor din aria conservatorismului, la acest fenomen ajungându-se din diverse cauze. După cum arată O'Sullivan[27], ascensiunea maselor în politică după Primul Război Mondial a determinat schimbări în poziționarea conservatorilor: pe de o parte, s-au plasat unii care au abandonat ideea politicii limitate (Thomas Carlyle, Oswald Spengler ş. a.) sau care şi-au arătat nemulțumirea față de această stare de lucru (T.S. Eliot, José Ortega Y Gasset ş. a.); pe de altă parte, alții au acordat „un credit aproape nelimitat conservatorismului natural al maselor (precum lordul Hugh Cecil); între aceştia, s-au plasat cei ce au căutat o formulă de compromis, „începând cu idealul de unitate națională (*on nation*) al lui Disraeli şi culminând cu ideologia post-1945 a căii de mijloc (*middle way*), inițiată de Harold Macmillian în 1939...". După cel de-al Doilea Război Mondial, s-a constatat o alunecare spre modelul statului asistențial şi spre colectivism. După anii '70 ai secolului trecut, au apărut reacțiile neoconservatoare față de această deviație, identificându-se cinci limitări ale căii de mijloc: creşterea economică nu aduce neapărat bunăstare, iar guvernele sunt obligate să se ocupe de această creştere şi de ocuparea forței de muncă, fapt ce generează instabilitate (ideea susținută de Daniel Bell, Patrick Moynihan, Irving Kristol ş. a.); planificarea economică nu este un remediu universal, ci duce spre totalitarism (idee susținută de Friedrich A. Hayek); politica de creştere economică şi de ocupare generează inflație, motiv pentru care statul nu trebuie să aibă monopolul asupra emisiei de monedă (cf. Fr. Hayek, Milton Firedman, W. Röpke); democrația poate sfârşi într-o formă de paternalism (aşa cum este concepută după modelul propus de Beveridge, cu noțiunile „asistență socială" şi „nevoie specială"); „incompatibilitatea dintre politica managerială şi supraviețuirea constituției mixte", întrucât guvernământul, prezentându-se ca singura parte reprezentativă a statului, se transformă într-un „sistem de dictatură electivă" (lordul Hailsham).

Analizând conservatorismul din întreaga arie euro-atlantică, Andrew Heywood[28] identifică în cadrul acestuia patru mari orientări:

1. *Conservatorismul autoritar* (promovat de gânditori precum J. de Maistre) susține că ordinea politică trebuie impusă de autoritatea unui guvernământ de sus, prin menținerea unei stări de obedință a populației, exemple ale acestui tip de guvernare fiind Țarul Nicolae I, Bismark, Napoleon al III-lea sau Péron.

2. *Conservatorismul paternalist* (reieşit din scrierile lui Burke şi Disraeli) constă în convingerea că puterea şi autoritatea trebuie exercitate cu scopul de a aduce beneficii şi a preveni răul, că experiența în societate este inegal răspândită şi trebuie exercitată de către cei care o dețin în cel mai înalt grad. Această orientare

[27] O'Sullivan, *Conservatorismul*, 131-133.

[28] Andrew Heywood, *Political ideologies: an introduction*, 3rd edition (New York: Palgrave Macmillian, 2003), 83-100.

îşi asumă organicismul în conceperea societăţii şi consideră că aceasta este ierarhică, motiv pentru care privilegiile şi responsabilităţile trebuie distribuite ca atare. Acest conservatorism este specific *torysmului* sau conservatorismului *on-nation* (ce a încercat să se plaseze între liberalismul *laissez-faire* şi planificarea de tip socialist), reprezentativ fiind premierul britanic Harold Macmillian, din perioada '57-'63, care a propus ca acest tip de conservatorism să însemne consolidarea ierarhiei şi dorinţa de a îmbunătăţi condiţiile de viaţă ale celor săraci astfel încât sărăcia pe termen lung să nu afecteze ordinea. De asemenea, acest tip de conservatorism mai este specific şi democraţiei creştine (exercitată după al doilea război de partidele creştin-democrate din Germania şi Italia), care are drept concept central „economia socială de piaţă" ce presupune funcţionarea liberă a pieţei în contextul societăţii în care coeziunea este menţinută printr-un sistem al bunăstării şi al serviciilor publice eficiente.

3. *Conservatorismul libertarian* susţine preeminenţa libertăţii faţă de alte valori (precum autoritate, tradiţie şi egalitate), având convingerea că economia liberă de piaţă, aşa cum a fost teoretizată de Adam Smith, poate fi compatibilă cu poiecţiile lui Burke despre valori şi autoritate. Există o tensiune între liberali şi conservatori: în timp ce primii consideră că piaţa este locul manifestării libertăţii, ceilalţi consideră că ea este un instrument de disciplină socială.

4. *Conservatorismul noii drepte* (sau *neoconservatorismul*) este o direcţie în care se întâlnesc liberalismul clasic al lui Smith (resuscitat de Friedrich von Hayek, Robert Nozick şi Milton Friedman) şi conservatorismul clasic burkean, sau economia libertariană cu statul şi societatea autoritară. Doctrinarii acestui conservatorism sunt Irving Kristol, Norman Podhorentz ş.a., după principiile acestuia coordonându-şi acţiunile politice Margater Thatcher şi Ronald Reagan. În acest curent se îmbină credinţa în piaţa liberă cu opţiunile pentru lege şi ordine, moralitate publică şi identitate naţională. Heywood identifică unele contradicţii în interiorul *noii drepte*, între principiile liberalismului şi ale conservatorismului, pe care le reprezintă astfel:

Liberalismul noii drepte	Conservatorismul noii drepte
liberalism clasic	conservatorism tradiţional
atomism	organicism
radicalism	tradiţionalism
libertarianism	autoritarism
dinamism economic	ordine socială
interes personal	valori tradiţionale
egalitatea oportunităţilor	ierarhie naturală
stat minimal	stat puternic
internaţionalism	naţionalism insular
pro-globalizare	anti-globalizare

După cum arăta Barry Goldwater[29], în SUA, „principala diferență dintre conservatori și liberali este astăzi faptul că acești conservatori țin seama de întregul om, în timp ce liberalii tind să privească doar spre aspectul material al naturii umane. Conservatorii cred că omul este, în parte, o economică și animalică creatură; dar, acesta este și o creatură spirituală, cu nevoi și dorințe spirituale. Mai mult, acele nevoi și dorințe reflectă aspectul superior al naturii umane și capătă precedență față de dorințele economice".

Cele două sistematizări expuse mi se par suficiente pentru a avea o reprezentare de ansamblu a evoluției ideii conservatoare în lumea euro-atlantică. La acestea, aș mai adăuga câteva precizări menite să completeze imaginea. În primul rând, trebuie notat modul în care a apărut conservatorismul în Statele Unite ale Americii, într-un mediu ce putea fi considerat loc privilegiat al modernității revoluționare, al experimentului politic. În SUA nu exista o tradiție pe care să o invoce un curent politic și în jurul căreia să se configureze o mișcare politică remarcabilă. După cum declara Lionel Trilling[30] în 1950, „în Statele Unite, în prezent, liberalismul nu este singura tradiție intelectuală dominantă, ci singura. (...) Conservatorismul și reacția nu sunt, cu excepția câtorva ecleziastici și a câtorva personalități izolate, cu alte cuvinte decât relicve de practici și atitudini psihologice mai impulsive decât altele". În acest context, în 1953, a apărut celebra lucrare a lui Russel Kirk, *The Conservativ Mind. From Burke to Eliot*, care nu a așteptat mult timp pentru a avea succes. Oferta ideologică a lui Kirk nu se plasa în continuarea a ceea ce înțelegeau americanii prin conservatorism, ci propunea întoarcerea la conservatorismul european, pe care o întreagă tradiție americană l-a considerat cauza decadenței Europei. În afară de această orientare conservatoare cu origini europene, în viața politică americană s-a păstrat și conservatorismul „câtorva ecleziastici", în perioada mandatului Bush Jr. reprezentanți ai Dreptei Creștine (inclusiv reconstrucționiștii) pătrunzând la vârful structurilor de putere ale statului de unde și-au promovat ideile, exemplară fiind introducerea celebrei *faith-based initiative,* ce prevede transferul către biserici a atribuțiilor din sfera asistenței sociale[31].

Revenind în Europa, în Marea Britanie de după thatcherism, când conducerea Partidului Conservator a fost preluată de către John Major (în 1990), a existat un puternic curent care propunea revenirea la conservatorismul *on-nation*.

[29] Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (Bottom of the Hill Publishing, 2010), 11.

[30] Lionel Trilling, *The Liberal Imagination. Essays on Litterature and Society* (New York, 1950), ix, apud Nikolas Kessler, *Le conservatisme américain* (Paris: Presses Universitaire de France, 1998), 7.

[31] Natalia Vlas, „Religie și totalitarism. Cazul Reconstrucționismului creștin" în *Totalitarismul. De la origini la consecințe*, coord. Sorin Bocancea și Daniel Șandru (Iași: Institutul European, 2011), 222-223.

Însă revenirea nu s-a produs, optându-se pentru menținerea opțiunii pentru piața liberă de factură neoliberală. După 2005, s-a lansat ideea *conservatorismului civic*, ce presupune „eradicarea sărăciei şi a degradării sociale pe care le recunoaşte ca fiind crescute în Marea Britanie începând cu 1980, dar insistă ca soluțiile să fie căutate şi promovate prin intermediul instituțiilor pe care Burke le denumea „micile plutoane" (adică a organizațiilor societății civile), variantă preferabilă creşterii rolului guvernământului în stat[32].

Cât priveşte continentul european, mesajul conservator este promovat îndeosebi de către partidele creştin democrate. După cum am mai arătat, doctrina democrației creştin are în centrul său conceptul „economie socială de piață", prin care încearcă să găsească o cale de mijloc între liberalismul *laissez faire* şi protecția socială. Ca formă de organizare, această ideologie propune statul organizat după principiul subsidiarității (principiu impus şi la nivelul Uniunii Europene), pe care Chantal Millon-Delsol[33]îl defineşte astfel: „Subsidiaritatea, în accepțiunea sa integrală, adică după dezvoltările pe care i le-a dat doctrina papilor, nu stabileşte secundaritatea societății în raport cu omul, ci secundaritatea *acțiunii* societății sau a statului în raport cu individul […]. Ea presupune deci nu o societate explodată – în care fiecare nu are competență decât pentru binele său propriu, fără intervenția autorității – nicio societate militarizată – în care fiecare se vede încredințându-i-se o sarcină precisă pentru un scop colectiv –, ci o societate în care competențele, ca să spunem aşa, se încalecă. Aceasta implică, pe de o parte, ca bunăstarea fiecărui individ să fie suficient de importantă pentru ca o instanță exterioară să-l asiste legitim, dacă nu poate ajunge la ea singur; pe de altă parte, ca fiecare individ să poată acționa legitim în vederea binelui tuturor şi să nu poată utiliza exclusiv energia sa în serviciul propriei sale propăşiri". Între societatea civilă şi stat nu este o luptă, ci fiecare încearcă să acapareze competența în domeniile care le sunt comune. Limitele ingerinței nu sunt niciodată aceleaşi, această incertitudine fiind tocmai garanția libertății. Ceea ce diferențiază subsidiaritatea de celelalte două traiecte ideologice este conceptul central: demnitatea. Acesta presupune atât libertatea individului, cât şi necesitatea ca acesta să acționeze pentru binele public. „A spune că omul este liber nu ajunge pentru a-l defini. Mai curând demnitatea e cea care l-ar defini, în măsura în care demnitatea include, în acelaşi timp, şi libertatea, nevoia de securitate, nevoia de o bunăstare materială minimă, nevoia de considerație şi altele […]. Libertatea face parte din demnitate însă desfăşurarea ei *in extenso* nu este suficientă pentru concretizarea demnității. Iată de ce apare o veritabilă datorie de ingerință a instanței publice, care se găseşte responsabilă, în ultimă instanță,

[32] Peter Dorey, *British Conservatism. The Politics and Philosophy of Inequality* (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2011), 4.
[33] Chantal Millon-Delsol, *Statul subsidiar* (Cluj Napoca: EFES, 1997), 274-275.

de binele comun, mai exact, de concretizarea demnității fiecăruia, nu individual şi la modul absolut, ci în măsura în care el este membru al întregului social”[34].

Este evident faptul că, asemenea celelorlalte ideologii concurente, şi conservatorismul a suferit un proces de diversificare a direcțiilor şi orientărilor. Chiar de la apariția sa el a avut note distincte de la o țară la alta, fiind vorba, după cum am văzut, de o variantă engleză, de una franceză şi de una germană. Ascensiunea maselor în politică şi evoluția societății occidentale în secolul XX (cu toate evenimentele faste şi nefaste) a dus la creşterea diversității direcțiilor din aria ideologică a conservatorismului. Dar un fapt este de remarcat: în toate acestea se regăsesc în mod constant pilonii doctrinari pe care i-au formulat clasicii conservatorismului. În cele ce urmează, propun o succintă prezentare a celor mai importanți dintre aceştia.

3. Piloni doctrinari ai conservatorismului

Pornind de la premiza că ideologia conservatoare tratează pe lângă relația dintre individ şi stat (prezentă şi la celelalte două ideologii clasice) şi termenul mediu dintre cele două părți (adică societatea civilă), Robert Nisbet[35] identifică următorii piloni doctrinari ai conservatorismului: istoria, tradiția, prejudecățile, autoritatea, incompatibilitatea libertății cu egalitatea, proprietatea, religia şi moralitatea.

O abordare similară întâlnim şi la Jerry Z. Muller[36], care identifică următoarele supoziții ale conservatorismului: imperfecțiunea umană, modestia epistemologică, apetența pentru instituții şi norme, obiceiurile, deprinderile, prejudecățile, istoricitatea, particularismul, anticontractualismul, utilitatea religiei. Dar, în afară de acestea, Muller mai identifică încă nouă elemente prezente în gândirea conservatoare:

1. „scepticismul cu privire la eficacitatea constituțiilor scrise față de informalele şi sub-politicele norme şi moravuri moştenite ale societății”;
2. „rolul central al manierelor culturale şi al moravurilor în modelarea caracterului şi în imobilizarea pasiunilor”;
3. „nevoia de constrângeri socialmente impuse şi de identitate a individului şi de aici scepticismul față de proiectele încununate cu eliberarea individului de sursele de autoritate socială şi culturală existente”;
4. „importanța familiei ca cea mai importantă instituție de socializare”;

[34] Millon-Delsol, *Statul subsidiar*, 284-285.
[35] Nisbet, *Conservatorismul*, 47-102.
[36] Jerry Z. Muller, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to the Present* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 9-14.

5.„legitimitatea inegalității şi nevoia de elite culturale, politice şi economice";

6.„siguranța deținerii proprietății ca primă funcție a ordinii politice";

7.„importanța statului ca ultim garant al proprietății şi domniei legii şi, de aici, nevoia menținerii autorității politice";

8.„inevitabilitatea posibilității utilizării forței în relațiile internaționale";

9.„înclinația spre afirmarea faptului că succesul funcționării societății capitaliste depinde de pre-piața şi non-piața instituțiilor şi practicilor culturale"[37].

Andrew Heywood[38] identifică cinci teme de bază ale conservatorismului: tradiția, imperfecțiunea umană, societatea organică, ierarhia şi autoritatea şi proprietatea. Se poate observa că unele teme sunt prezente constant de la un autor la altul, diferențele apărând din strategiile de abordare ale fiecăruia dintre aceştia.

Urmărind întreaga analiză a conservatorismului, cu toate elementele doctrinare identificate, putem recompune mesajul acestei ideologii în următorul raționament: dat fiind faptul că omul este o ființă imperfectă, stăpânită mai mult de pasiuni decât de rațiune, este necesar ca el să-şi construiască existența supunându-se providenței şi tradiției, fapt ce presupune renunțarea la orgoliul de a fi demiurg al societății şi obligația de a se supune autorității într-o societate organică şi ierarhică în mod natural, ducând astfel un trai în care îi sunt garantate viața, propritatea şi libertatea. În cele ce urmează, voi detalia elementele acestui raționament care sunt, cred eu, cei mai importanți piloni doctrinari ai conservatorismului, acordând atenție sensurilor pe care le au ei în scrierile clasicilor.

3.1. Imperfecțiunea umană

După cum am arătat în introducere, este important să vedem cu ce fel de om operează conservatorismul, fiindcă acesta este elementul fundamental care îl diferențiază de celelalte ideologii. Parcurgând scrierile clasicilor, constatăm că este vorba în special de omul conturat în concepțiile marilor gânditori anglo-saxoni. Omul conservatorismului este unul stăpânit de pasiuni, aşa cum ni-l descrie Hobbes în *Leviathanul*[39] său, ființa condusă de dorința de siguranță şi de glorie şi de frica de moarte. Este omul ce renunță la dreptul absolut şi libertatea absolută dintr-o ipotetică stare naturală pentru a se putea bucura de libertățile limitate pe care i le poate garanta puterea suverană. El nu pune niciodată la îndoială pactul cu puterea suverană, pe care îl consideră valabil în mod absolut, ştiind că libertățile lui se negociază zilnic, în societatea civilă, fără a avea pretenția să renegocieze tocmai actul ce face posibilă existența mediului ce permite orice negociere.

[37] Muller, *Conservatism*, 18-19.
[38] Heywood, *Political ideologies*, 72.
[39] Thomas Hobbes, *Despre om si societate. Leviatanul 1651* (Bucureşti: All, 2011).

Omul conservatorilor este cel care îşi câştigă traiul prin muncă, iar surplusul muncii devine posesiunea sa (ca extindere a fiinţei sale), de care se bucură alături de alte două lucruri, viaţa şi proprietatea, pentru garantarea cărora el a renunţat la dreptul de a-şi fi propriul judecător, aşa cum ni-l prezintă Locke în *Al doilea tratat despre cârmuire*[40]. Dar, trebuie spus că tot Locke a conceput omul ca pe o fiinţă raţională, înzestrată de la natură cu această facultate, pentru el raţiunea fiind legea naturală, pe care oamenii o respectă în mod firesc, cea care le spune că mai profitabilă este pacea decât războiul. În treacăt fie spus, ceea ce nu a putut explica Locke a fost apariţia devierii de la această lege naturală, fenomen ce a făcut necesară instituirea puterii suverane ca singura îndreptăţită să judece faptele oamenilor.

Faţă de ideea raţiunii ca lege naturală va lua distanţă David Hume, care va spune că atât legile naturale cât şi cele civile sunt convenţii ale oamenilor: „oamenii au *inventat* cele trei legi naturale fundamentale [stabilitatea proprietăţii, transferul ei prin consimţământ şi îndeplinirea promisiunilor – S.B.] atunci când şi-au dat seama de necesitatea societăţii pentru supravieţuirea lor şi au descoperit că este imposibil să menţină legătura dintre ei fără a impune restricţii asupra înclinaţiilor lor naturale”[41]. Raţiunea nu mai este considerată lege naturală sau principiul care structurează viaţa indivizilor, iar moralitatea nu îşi mai are originea sau reperul în aceasta: „de vreme ce moralitatea are o influenţă asupra acţiunilor şi afectelor, rezultă că ea nu poate fi derivată din raţiune... Raţiunea este cu totul inactivă şi nu poate fi vreodată sursa unui principiu atât de activ cum este conştiinţa sau simţul moral”[42]. Acţiunile noastre sunt produse de pasiuni, motive, voliţii şi gânduri. De aceea, spune Hume, „nimic nu poate fi mai real şi nu ne poate preocupa mai mult decât sentimentele noastre de plăcere şi neplăcere; iar dacă acestea sunt favorabile virtuţii şi nefavorabile viciului, nu este nevoie de nimic mai mult pentru îndrumarea comportamentului nostru”[43]. Astfel, guvernământul nu apare ca o consecinţă firească a existenţei unei legi naturale numită „raţiune”, ci din dorinţa indivizilor de a-şi realiza interesele: „principalul obiect al cârmuirii este acela de a-i constrânge pe oameni să respecte legile naturale... Deşi obiectul datoriilor noatre civile este aplicarea celor naturale, totuşi *primul* motiv al stabilirii, ca şi al îndeplinirii celor două datorii, nu este altul decât interesul propriu...”[44]. Iar fiecare înţelege să-şi urmeze interesul chiar încălcând legile. Toţi oamenii sunt conştienţi de necesitatea ordinii şi

[40] John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire* (Bucureşti: Nemira, 1999).
[41] David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1978), în *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*, ed. Adrian-Paul Iliescu şi Emanuel-Mihail Socaciu (Iaşi: Polirom, 1999), 85.
[42] Hume, *A Treatise*, 78.
[43] Hume, *A Treatise,* 82-83.
[44] Hume, *A Treatise*, 86.

a justiției în societate. „Totuşi, în ciuda acestei necesități puternice şi evidente, cât de mare este slăbiciunea sau perversitatea naturii noastre! Este imposibil să-i ții pe oameni fideli şi fără rătăciri pe căile dreptății... Această mare slăbiciune nu poate fi tămăduită în natura umană. Prin urmare, oamenii trebuie să facă eforturi pentru a atenua ceea ce nu pot vindeca”[45]. În efortul de atenuare a acestor neajunsuri funciare ale sale, omul conservatorilor nu se conduce după principiile unui drept ce ar fi existat anterior societății, ştiind că orice drept este posibil doar în virtutea faptului că există societatea, susține Hume[46].

Proiecția acestui om se întâlneşte la tot pasul în reflecțiile burkeene. Iată un fragment: „în această epocă luminată nu mă dau înapoi de la a mărturisi că, în general, noi suntem oameni ai sentimentelor naturale; că în loc să înlăturăm toate vechile noastre prejudecăți le venerăm într-o măsură considerabilă şi, pentru a pogorî şi mai multă ruşine asupra noastră, le venerăm tocmai pentru că sunt prejudecăți. Le venerăm cu atât mai mult cu cât ele sunt mai vechi şi mai răspândite printre noi. Ne temem a-i lăsa pe oameni să trăiască şi să aibă relații cu ceilalți numai pe baza a ceea ce le poate oferi propria rațiune, deoarece bănuim că ceea ce poate oferi rațiunea fiecăruia nu este îndeajuns, aşa încât indivizii ar face mai bine să se servească de stocul şi de capitalul pe care națiunile şi diferitele epoci istorice l-au acumulat de-a lungul timpului”[47].

Marii gânditori conservatori au fost etichetați adesea ca „iraționaliști”, tocmai pentru faptul că nu au avut încredere în virtuțile rațiunii umane. Dar, după cum putem constata, ei nu resping rațiunea, ci doar nu o idolatrizează. Buni mânuitori ai „briciului lui Occam”, ei nu se lasă seduşi de proiectele rațiunii, mai ales atunci când acestea vizează societatea politică. În teorie, nu se moare din cauza unei contradicții; în politică, da. Ei sunt convinşi de faptul că viața nu este un silogism şi că efortul rațiunii de a construi în mod planificat raiul în această lume sfârşeşte prin a le face oamenilor o viață de iad. Lăsând deoparte flatanta imagine de sine a omului ca ființă rațională, ei propun una mai modestă, a ființei muritoare ce îşi trăieşte fericirea în bucuriile simple de fiecare zi.

3.2. Providența şi tradiția

Pentru a duce un trai demn, o ființă imperfectă precum omul trebuie să trăiască supus față de două autorități: providența şi tradiția (înțeleasă ca soluție de ajustare a ceea ce a dat natura sau chiar ca manifestare a providenței). Dar, trebuie spus că providențialismul conservatorilor nu înseamnă invocarea continuă a divinității, ci şi a semnelor mai concrete ale ei. Astfel, în mod repetat se face recurs la realități precum „natura”, „legea naturală” şi „natura umană”.

[45] Hume, *A Treatise*, 90.
[46] David Hume, „Despre originea cârmuirii”, în *Fundamentele gândirii politice*, 90-92.
[47] Burke, *Reflecții*, 129-130.

Această autoritate supremă, sub diversele ei nume, şi tradiția (aflată în fiecare sub forma obişnuințelor) sunt cel două surse de autoritate ce furnizează legitimitatea guvernământului şi a reprezentanților lui. Iată ce spunea Burke[48]: „niciun fel de titlu, niciun fel de putere, nicio funcție, nicio instituție artificială, de orice fel ar fi ea, nu poate face din oamenii chemați să alcătuiască un sistem de autoritate altceva decât Dumnezeu, natura, educația şi obiceiurile lor i-au făcut să fie. Încrederea poporului nu le poate conferi puteri dincolo de această limită. Este posibil ca virtutea şi înțelepciunea să formeze obiectul alegerii poporului. Dar alegerea nu-i conferă celui votat nici înțelepciune, nici virtute. Nici natura şi nici revelația nu au învestit poporul cu o astfel de putere". Este evident atacul pe care gânditorul îl dă asupra legitimității exclusiv democratice a guvernanților. Asta nu înseamnă respingerea democrației, ci doar afirmarea faptului că jocul democratic nu este suficient pentru a legitima guvernământul, instanțele ultime fiind providența şi tradiția.

O afirmare mai fermă a rolului providenței întâlnim la un conservator din zona continentală precum Joseph de Maistre[49] care, comentând Revoluția franceză, afirma că „nu oamenii conduc Revoluția, ci Revoluția este cea care îi conduce". La fel se întâmplă şi cu contrarevoluțiile, motivul fiind acela că divinitatea conduce totul: „Dumnezeu le dă de ştire că doar El poate să dea formă puterii supreme şi deci nicicând gloatei nu-i încredințează alegerea stăpânilor săi. Dumnezeu se foloseşte de gloată în acele mari tumulturi care hotărăsc soarta împăraților doar ca de un instrument pasiv, căci nu i se dă ceea ce ar dori. Întotdeauna gloata primeşte, nicicând nu alege"[50]. Iată că nici Revoluția, pe care susținătorii ei o socoteau o manifestare a voinței populare, nu se petrece în afara unui plan divin. Departe de a fi un act de emancipare, ea este încă un gest al divinității în jocul ei cu sine însăşi (ca să parafrazăm o expresie hegeliană).

Providența se manifestă nu doar în evenimentele politice de amploare şi cu mare vizibilitate precum revoluțiile, ci şi în compunerea constituțiilor. În pofida credinței că acestea sunt scrise de om, de Maistre[51] susține că o forță de deasupra omului este cea care rânduieşte gândurile pe care şi alții le-au avut de-a lungul timpului: „Să luăm acum o constituție oarecare, cea a Angliei, de exemplu. Desigur, nu a fost alcătuită *a priori*. Nicicând oamenii de stat nu s-au adunat şi nu au spus: *Să întemeiem trei puteri, să le cumpănim astfel* etc... Constituția este lucrarea unor împrejurări, iar numărul acestora este nesfârşit... Toate acestea, în sfârşit, acționând împreună şi alcătuind, din contopirea lor şi din efectele lor reciproce, mii de milioane de combinații, au dat naştere, după multe secole, unității celei mai complicate şi celui mai bun echilibru de forțe

[48] Burke, *Reflecții*, 79-80.
[49] Joseph de Maistre, *Istorie şi Providență* (Bucureşti: Anastasia, 1997), 30.
[50] De Maistre, *Istorie şi Providență*, 42.
[51] De Maistre, *Istorie şi Providență*, 51.

politice care s-au văzut pe lume. [...] Poate că cea mai mare sminteală a acestui secol eretic a fost să se creadă că legile hotărâtoare ar putea fi scrise *a apriori*, în timp ce ele sunt vădit lucrarea unei forțe mai presus de om". Remarc un element interesant în acest fragment: faptul că acea „forță mai presus de om" (Dumnezeu sau Providența, nu contează cum e numită) lucrează în timp, își urmărește proiectul pe o durată lungă, astfel încât tradiția devine de fapt perioada în care providența își face planul.

Faptul că Providența este cea care conduce lumea dă o mare importanță religiei în stat. În afară de faptul că este forma de reverență față de divinitate, religia este pentru conservatori, indiferent de tradiția din care fac parte, utilă societății datorită moralității pe care o întreține. Iată ce scria Burke[52]: „Consacrarea statului printr-o religie de stat este, în egală măsură, necesară pentru a le inspira cetățenilor liberi un respect binevenit, deoarece pentru a garanta libertatea acestora ei trebuie să beneficieze de o parte determinată de putere. De aceea, o religie legată de stat şi de îndeplinirea datoriei față de acesta este cu atât mai necesară acolo unde avem de-a face cu cetățeni liberi decât în societăți în care, prin chiar condițiile supunerii lor, oamenii se limitează la sfera sentimentelor private şi la administrarea propriilor probleme familiale. Orice persoană care deține un anume grad de putere trebuie să fie pătrunsă, în mod profund şi respectuos, de ideea că ea acționează în calitate de împuternicit (*in trust*) şi că ea are de dat socoteală, în virtutea acestei calități, de comportamentul său marelui Stăpân, autorul şi întemeitorul societății".

Puterea fără sentimentul religios devine periculoasă pentru individ şi distructivă pentru stat. Ea se însoțește cu religia în vederea conservării reciproce şi, în ultimă instanță, a formării societății. Această idee este formulată de Louis de Bonald[53]: „*Acolo unde toate voințele particulare, toate iubirile particulare, toate forțele particulare vor cu orice preț să domine, este necesar ca o voință generală, o iubire generală, o forță generală să domine*; asta înseamnă că, pentru ca societatea să se poată forma, trebuie ca *iubirea generală* a altuia să învingă *iubirea particulară* de *sine*. Iată acordul *intereselor opuse,* iată societatea generală sau politică. Se poate defini religia creştină şi monarhia o *reunire de arii asemănătoare, reunire a cărei scop este conservarea lor reciprocă*; aşa cum se defineşte religia naturală şi familia*, o reuniune de arii asemănătoare, a cărei scop este producerea lor reciprocă*".

Lipsa autorității religioase, alături de cea politică, scoate în evidență imposibilitatea omului de a se autoguverna. Tocqueville[54] observa că „atunci când nu mai există niciun principiu de autoritate în religie, ca şi în politică, oamenii

[52] Burke, *Reflecții*, 136.
[53] Louis-Ambroise de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux* (Paris: Union générale d'Éditions, 1965; édition électronique Chicoutimi, Québec, 2003), 15.
[54] Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluția* (Bucureşti: Nemira, 2000).

se înspăimântă cu uşurinţă de independenţa lor nelimitată. Agitaţia continuă a tuturor lucrurilor care îi înconjoară îi alarmează şi îi oboseşte".

O miză foarte importantă a existenţei şi exercitării autorităţii religioase este cultivarea unei atitudini de respect faţă de exercitarea funcţiei publice. Astfel, în opinia lui Burke[55], „atunci când poporul se va fi lepădat de pasiunile şi de imboldurile voinţei sale egoiste, lucru de altfel imposibil de realizat fără ajutorul religiei, atunci când el va fi înţeles că puterea pe care o exercită – într-un grad mai înalt, poate, în ordinea delegării – trebuie să fie conformă cu legea eternă şi neschimbătoare, prin care voinţa şi raţiunea sunt una, pentru a fi legitimă, atunci el va fi şi mai precaut în ceea ce priveşte încredinţarea acesteia în mâini josnice şi incapabile. Atunci, poporul, procedând la numirea magistraţilor publici, nu va mai vedea în exercitarea autorităţii o îndeletnicire vrednică de dispreţ, ci o funcţie sacră; el nu va mai permite ca alegerea pe care o face să mai fie influenţată fie de considerentele abjecte legate de urmărirea interesului personal, fie de capriciul lui nesăbuit, fie de voinţa lui arbitrară; dimpotrivă, el va conferi acea putere (pe care nimeni, la drept vorbind, nu o poate oferi sau primi fără să se teamă) numai acelora în care vede măsura dominată de virtute activă şi de înţelepciune, reunite şi adecvate naturii sarcinii încredinţate, fie şi numai atât cât sunt acestea de aflat în masa amestecată a imperfecţiunilor şi a slăbiciunilor umane". Doar religia este cea care face posibilă perceperea exercitării puterii politice ca pe o misiune sacră, făcând din delegarea ei un act ce transcende simpla convenţie.

Dacă la de Maistre tradiţia apare ca însăşi probarea în timp a planului providenţei, la Hume[56] ea apare ca formă de ajustare a ceea ce a lăsat natura: „Obiceiul consolidează curând ceea ce alte principii ale naturii umane au întemeiat în mod imperfect". Mai important apare rolul tradiţiei la Burke, în concepţia căruia ea capătă forţă de principiu de guvernare, întrucât actul guvernării dobândeşte asentimentul guvernanţilor tocmai pentru că este înveşmântat cu haina acesteia. Nu este vorba doar de o constatare a faptului că în spate există o tradiţie, ci de utilizarea în mod conştient a acesteia în construcţia instituţiilor. Şi, în afară de faptul că este o şcoală de înţelepciune pentru cetăţean, ea este şi matca din care provine cel mai important lucru pentru individ: familia. Individul nu apare *ex nihilo* şi nu se autoinventează, ci descinde din strămoşii săi care i-au lăsat o familie. Prin această familie este tradiţia prezentă în viaţa lui, pe care i-o şi organizează. Realizând importanţa familiei, spune Burke, britanicii au operat o contopire a tradiţiei depozitată în instituţiile publice cu cea pe care o reprezintă familia. În mod intenţionat instituţiile au fost prezentate ca fiindu-i aproape individului şi naturale aşa cum îi este familia: „în adoptarea acestui principiu al

[55] Burke, *Reflecţii*, 137-138.
[56] Hume, *A Treatise*, 91.

moştenirii am conferit formei noastre de guvernare imaginea unei înrudiri de sânge. Am legat astfel Constituţia ţării noastre de cele mai sfinte legături domestice. Am îmbrăţişat astfel legile noastre fundamentale din străfundul afecţiunilor noastre de familie. Unindu-le strâns în inimile noastre, am cultivat statul nostru, căminele noastre, mormintele noastre şi altarele noastre cu căldura tuturor afecţiunilor combinate şi reciproc sporite"[57]. Astfel, societatea capătă pentru om importanţa familiei, termenul mediu între acestea fiind tradiţia.

Dar, tradiţia nu înseamnă înţepenirea într-o proiecţie care cu timpul devine revolută: „ideea de moştenire oferă un principiu sigur de conservare şi un principiu sigur de transmitere, fără a exclude deloc principiul îmbunătăţirii. Această idee permite dobândirea nestânjenită de noi elemente, punând, în acelaşi timp, la adăpost ceea ce a fost deja obţinut. Oricare ar fi avantajele obţinute de un stat ce acţionează pe baza acestor maxime, acestea sunt cu străşnicie zăvorâte ca într-un fel de cadru familial, adunate ca într-un fel de avere fără putinţa de a fi vreodată înstrăinată. Prin intermediul unei politici constituţionale (*constituţional policy*) care lucrează după modelul naturii, noi primim, păstrăm şi transmitem modalitatea noastră de a guverna şi privilegiile noastre în acelaşi fel în care ne primim în proprietate şi vieţile noastre, în care le posedăm şi le transmitem mai departe. Instituţiile rezultate din acest mod de a acţiona (*the institutions of policy*), bunurile Fortunei şi darurile Providenţei ne sunt transmise şi le transmitem mai departe în acelaşi mod şi urmând aceeaşi ordine"[58].

Ideea traiului în societatea politică la fel ca în familie este prezentă şi în sistemul hegelian[59]. Dacă în familie individul este altruist particular (fiind devotat membrilor familiei sale, pentru binele căreia este în stare să-şi dea viaţa) iar în societatea civilă este egoist universal (luptând cu toţi ceilalţi pentru interesul său), în stat el este altruist universal (fiind în stare să-şi dea viaţa pentru interesul public, aşa cum ne dovedeşte istoria).

3.3. Antiradicalismul

De pe poziţia credinţei în infailibilitatea omului şi în necesitatea ca acesta să-şi ducă existenţa sub semnele providenţei şi ale tradiţiei, conservatorii au atacat pretenţiile radicale ale revoluţionarilor. Antiradicalismul lor s-a manifestat pe mai multe coordonate, pe care le putem identifica privind spre ceea ce propuneau revoluţionarii. Ceea ce se întâmpla în Franţa sub stindardul libertăţii, egalităţii şi fraternităţii l-a făcut pe Burke să-şi exprime rezerva faţă de virtuţile spiritului revoluţionar[60]: „Atunci cînd văd spiritul libertăţii în acţiune, văd un

[57] Burke, *Reflecţii*, 73.
[58] Burke, *Reflecţii*, 72.
[59] Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Principiile filosofiei dreptului* (Bucureşti: Paideia, 1998).
[60] Burke, *Reflecţii*, 45.

principiu puternic în mişcare; şi aceasta este, pentru o vreme, tot ceea ce pot şti despre el. Gazul dezlănţuit, aerul ţinut sub presiune scapă de sub control: trebuie dar să aşteptăm până când întâia efervescenţă se domoleşte cât de cât, până când băutura se limpezeşte, până când putem pătrunde cu privirea puţin dincolo de agitaţia unei suprafeţe convulsive şi înspumate. Înainte de a mă aventura să felicit oamenii în mod public pentru ceea ce au câştigat, trebuie să mă asigur cât de cât că este cu adevărat vorba de o binefacere".

Din producţia intelectuală a conservatorilor, O'Sullivan[61] extrage patru caracteristici ale politicii revoluţionare, ce sunt tot atâtea proiecţii „dezastruoase": „fanatismul cvasireligios, care transformă politica dintr-o activitate limitată, consacrată aplanării de la caz la caz a conflictelor de interese şi pasiuni, într-o atotcuprinzătoare cruciadă ideologică împotriva răului"; „raţionalismul, înţelegând prin acesta credinţa că numai raţiunea umană poate crea şi legitima instituţii umane satisfăcătoare"; „un optimism fără margini în privinţa capacităţii voinţei umane de a modela şi plămădi destinul uman în orice formă dorită de om"; „credinţa naivă, proprie noului stil politic, în suveranitatea populară ca pretinsă cheie a armoniei naţionale şi internaţionale".

De fapt, în toate aceste proiecţii se recunoaşte raţionalismul în politică aplicat în mod mecanic. Această utilizare a raţionalismului a generat contractualismul radical, intervenţionismul brutal în evoluţia societăţii şi reducţionismul. Împotriva acestor concepţii s-au manifestat conservatorii prin: (1) criticarea contractualismului; (2) respingerea schimbării brutale în existenţa unei societăţi şi propunerea gradualismului; (3) respingerea reducţionismului şi promovarea particularismului.

(1) În condiţiile în care, după cum susţineau raţionaliştii contractualişti, societatea se întemeia pe un contract social ce putea fi oricând reziliat, omul se substituia providenţei şi tradiţiei socotindu-se sursă a legitimităţii guvernământului. Pentru o fiinţă atât de slabă, această pretenţie era prea mare.

Unul dintre cei mai fervenţi anticontractualişti a fost David Hume. Respingând ideea unei stări naturale ipotetice (prezentă Hobbes, Locke şi Rousseau), el considera că nu o lege naturală i-a determinat pe indivizi să accepte cârmuirea: „Cârmuirea începe într-un mod accidental şi mai imperfect. Este probabil ca situaţia în care un om are o ascendenţă asupra mulţimii să fi început pe timpul unei stări de război... Prelungirea îndelungată a acestei stări... îi deprinde pe oameni cu supunerea... Înaintea acestei perioade, fiecare exercitare a influenţei sale trebuie să fi fost particulară şi întemeiată pe împrejurări specifice ale fiecărui caz"[62]. Astfel, legitimitatea guvernământului îşi are sursa într-o stare de război ce a existat în mod real şi nu în una ipotetică. Ceea ce îl face pe supus să

[61] O'Sullivan, *Conservatorismul*, 130-131.
[62] Hume, *A Treatise*, 91.

accepte puterea guvernământului este simplul calcul care îi arată că pacea este mai prielnică realizării intereselor sale decât războiul.

Trei elemente de bază identifică Burke în discursul revoluționarilor, revendicarea a trei drepturi:dreptul de a alege propriii conducători, de a-i destitui pentru comportament neadecvat şi de a institui propria formă de guvernământ. Acestor principii de sorginte ruosseauistă el le opune existența unei legi şi obligația de a o respecta: „oricare ar fi fost, acum o mie de ani, natura puterii regale, aici sau în altă parte, sau oricare ar fi fost modul în care s-a întâmplat să înceapă dinastiile conducătoare ale Angliei şi Franței, regele Marii Britanii domneşte astăzi printr-o regulă fixă de succesiune, în conformitate cu legile acestei țări; şi atâta timp cât el respectă condițiile legale ale acordului de suveranitate, regele îşi deține coroana fără să îi pese de alegerea Societății Revoluției, ai cărei membri nu au, nici individual nici colectiv, niciun drept de vot în asemenea probleme”[63]. Fragmentul este important pentru modul în care este legitimat guvernământul. Dacă revoluționarii căutau sursa într-un gest electoral inițial al poporului, Burke o găseşte în respectarea regulii de către cele două părți. Armonia socială pe care a asigurat-o monarhia de-a lungul timpului o legitimează şi nu sursa inițială a puterii sale. Iar această armonie păstrată de-a lungul timpului a devenit tradiție, cu toate implicațiile pe care le-am prezentat mai sus.

Spre deosebire de Hume, Burke nu respinge total ideea de contract, ci doar ideea că acel contract este considerat a fi reversibil, că indivizii îl pot rezilia oricând ca pe oricare altă înțelegere curentă. Or, în opinia lui, acest contract nu trebuie înțeles ca oricare altul, fiindcă nu este unul încheiat pe o durată determinată la scara vieții unui individ: „Este adevărat că societatea este un contract [...]. Dar nu este permis ca statul să fie conceput ca nefiind nimic mai mult decât o înțelegere de asociere în vederea negoțului cu piper şi cafea, stambă sau tutun, sau pentru orice alt produs tot pe atât de trivial, astfel încât el să fie edificat, după cum dictează interesul minor şi temporar, şi dizolvat după bunul plac al părților care îl alcătuiesc. Statul trebuie privit cu un sentiment de venerație cu totul diferit, deoarece, în acest caz, asocierea nu are ca obiect lucrurile ce servesc conservarea existenței animale a unei naturi temporare şi trecătoare. Statul este o asociere în vederea cultivării tuturor ştiințelor; o asociere ce urmăreşte cultivarea tuturor artelor; o asociere în vederea virtuții şi a excelenței. Şi cum scopurile unei asemenea asocieri nu pot fi atinse nici măcar în cuprinsul mai multor generații, el devine o asociere nu numai între cei care trăiesc, dar şi între cei care trăiesc în prezent, cei care au murit şi cei care se vor naşte. Contractul pe care se bazează fiecare stat particular este numai o clauză din marele contract originar al societății eterne, care leagă astfel naturile inferioare şi cele superioare, lumea vizibilă şi cea invizibilă, în conformitate cu un contract neschimbător sancționat

[63] Burke, *Reflecții*, 52.

de către jurământul inviolabil care ține împreună toate naturile fizice şi morale, într-o ordine în care fiecare ocupă locul ce i se cuvine"[64].

Împotriva proiecțiilor raționaliştilor contractualişti s-a manifestat şi hegelianul Adam Müller[65], în opinia căruia (asemănătoare cu a lui Burke) revoluționarii erau conduşi de trei erori: iluzia că individul ar putea ieşi în afara statului, de unde să facă o constituție absolut nouă cu care să o înlocuiască pe cea veche; iluzia că s-ar afla la începutul lumii, în momentul în care ar trebui inventate statele; iluzia că statul ar fi o invenție fără de care omul ar putea trăi. Acestora, el le dă următoarele replici: ca orice vietate care năzuieşte să stea în mijlocul naturii, închipuindu-şi că aceasta se învârte în jurul ei, „şi omul stă în mijlocul vieții civice, întreţesându-se din toate părțile cu statul; şi pe cât de puțin poate ieşi din sine, tot pe atât de puțin poate ieşi în-afara statului"; cum nimeni nu gândeşte că ar trăi la începutul sau afârşitul lumii, „tot astfel fiecare cetățean se află la jumătatea vieții statului său şi are în *spatele* său un trecut pe care îl respectă, iar *în față* un viitor la fel de măreț de care trebuie să se îngrijească – din aceste legături temporale nimeni nu poate ieşi fără a se contrazice pe sine"; „statul nu este o simplă creație artificială, nu este una dintre miile de invenții făcute în vederea folosului şi bunăstării vieții civice, ci este întregul acestei vieți civice, necesar de îndată ce există oameni, inevitabil-intemeiat, aş spune, în natura umană, dacă nu cumva... existența umană şi cea socială sunt una şi aceeaşi...".

Voluntarismul ce autonomiza individul în raport cu societate, ce îl extrăgea din realitatea concretă în care el exista, ajungea să aşeze un individ abstract înaintea unei societăți la fel de abstracte, ca şi cum cele două realități ar fi existat separat. O asemenea concepție a primit critici din partea lui Tocqueville[66], care atrage atenția asupra efectelor disolutive ale acesteia: „Cum oamenii nu mai sunt legați unii de ceilalți printr-o relație precum cele existente în caste, clase, corporații sau familii, ei tind să se ocupe doar de interesele lor particulare, să se gândească doar la ei înşişi şi să se izoleze într-un individualism limitat, care sufocă orice virtute publică". O astfel de manieră a fost respinsă şi de Bonald[67]: „Nu numai că omul nu a constituit societatea, ci societatea constituie omul, vreau să spun că îl formează prin educația socială. Omul nu există decât pentru societate, iar societatea nu îl formează decât pentru ea; el trebuie, deci, să angajeze în serviciul societății tot ceea ce a primit de la natură şi tot ceea ce a primit de la societate, tot ceea ce este el şi tot ceea ce a fost el. Slujind societatea, *administrând* după puterea acestei expresii, sau exercitând o funcție în oricare parte a administrării ei".

[64] Burke, *Reflecții*, 140.
[65] Adam Müller, „Elementele artei politice", în *Fundamentelegândirii politice*, 181-182.
[66] Tocqueville, *Vechiul Regim*, 17.
[67] De Bonald, *Théorie*, 9.

(2) *Gradualismul* conservatorilor a reieşit din critica faţă de politica revoluţionară. În manieră voltairiană, revoluţionarii credeau că pentru a construi o societate nouă trebuie să o razi din temelii pe cea veche. Ceea ce s-a întâmplat în anii Revoluţiei a dovedit că societatea proiectată în mod raţional nu apare de a doua zi, că ritmul schimbării nu ţine pasul cu planurile din biroul noilor potentaţi. Tocqueville[68] observa faptul că în mod eronat se credea că Revoluţia a însemnat o rupere totală de trecut: „Revoluţia a avut două faze distincte: prima e cea de-a lungul căreia francezii par a fi vrut să abolească pe de-a-ntregul trecutul; a doua e cea în care ei se întorc în trecut ca să ia ceea ce lăsaseră acolo. Există astfel un mare număr de legi şi de obişnuinţe politice ale Vechiului Regim care dispar dintr-o dată în 1789, dar care îşi arată din nou chipul câţiva ani mai târziu, la fel cum unele fluvii se ascund în pământ pentru a reapărea ceva mai încolo, dând la iveală aceleaşi ape unor noi maluri". Orice schimbare politică bruscă primeşte o replică, înregistrează un recul din partea comunităţii politice. De aceea, conservatorii consideră prea mari costurile în raport cu rezultatele.

Respingerea schimbărilor radicale nu înseamnă o pledoarie pentru o societate osificată, în care să fie reprimată orice tendinţă de inovare. Schimbarea este ceva natural şi trebuie făcută într-un ritm natural, fără a recurge la „accelaratori de istorie" (după o expresie marxistă). În opinia lui Burke[69], „un stat lipsit de mijloacele care să facă posibilă schimbarea este lipsit de mijloacele conservării lui. În absenţa unor asemenea mijloace, el poate chiar să rişte pierderea acelei părţi a Constituţiei pe care a dorit, în modul cel mai devotat, să o păstreze. Cele două principii ale conservării şi ale ajustării (*correction*) au acţionat cu putere în timpul celor două perioade de criză ale Restauraţiei şi ale Revoluţiei". Modul în care concep conservatorii abordarea adecvată a societăţii politice apare foarte clar în definiţia pe care a dat-o Burke[70] omului de stat: „Dacă ar fi să definesc modelul unui om de stat în viziunea mea, atunci acesta ar fi alcătuit din îmbinarea dintre o dispoziţie naturală de a păstra şi talentul de a ameliora. Orice altceva este vulgar în concepţie şi periculos în aplicare".

(3) Conservatorii au sesizat foarte bine faptul că radicalismul merge mână în mână cu reducţionismul, cu simplificarea teoretică a realităţii până când aceasta ajunge la o schemă. Sub aspect pedagogic, schematizarea este utilă şi chiar de neevitat, fiindcă ne facilitează percepţia unei realităţi; dar sub aspect politic, luarea unor decizii pe baza unei scheme mentale cu pretenţie de realitate poate fi dezastruoasă. Schematizarea ignoră amănuntele ce pot fi esenţiale în viaţa unei societăţi. După cum spunea Burke, un şoarece care roade un dig poate îneca o comunitate. În opinia sa, „circumstanţele (care pentru unii nu înseamnă

[68] Tocqueville, *Vechiul Regim*, 14.
[69] Burke, *Reflecţii*, 59.
[70] Burke, *Reflecţii*, 203-204.

nimic) conferă, în realitate, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă şi efectul său discriminator. Circumstanţele sunt cele care conferă fiecărei scheme civile şi politice un caracter benefic sau dăunător pentru umanitate"[71]. Ilustrativ este cazul guvernanţilor francezi postrevoluţionari care au încercat să realizeze o nouă împărţire administrativ-teritorială după principiile geometriei, ajungând astfel să violeze proprietăţile cetăţenilor. Realitatea din teren era cu totul alta decât cea de pe planşa funcţionarului cadastral.

Împotriva unui asemenea tip de administrare a treburilor publice s-a exprimat şi conservatorul german Justus Möser[72], care invoca drept contraargument faptul că printr-un asemenea mod de a proceda „ne îndepărtăm de adevăratul plan al naturii, care îşi dezvăluie bogăţia în diversitate, şi netezim calea despotismului, care vrea să constrângă totul după un număr de reguli, pierzând astfel belşugul varietăţii. [...] Adevărul rămâne de fiecare dată acelaşi: cu cât legile devin mai simple şi normele mai generale, cu atât mai despotic, arid şi sărăcăcios devine un stat. […] Rânduielile politieneşti generale, rânduieli comune în ce priveşte sărbătorile, legi generale cu privire la modul de viaţă, agricultura şi cultura livezilor şi alte domenii ale economiei naţionale şi regionale, destinate să slujească nu drept simple manuale teoretice, ci drept reguli reale, de urmat în fiecare caz, menite să fie folositoare şi adecvate, să servească Departamentului general drept fir conducator pentru a examina, a aprecia şi a respinge propunerile, rapoartele şi acţiunile funcţionarilor locali, sunt de cele mai multe ori lezări trufaşe ale raţiunii umane, nimiciri ale proprietăţii particulare şi o violare a libertăţii.Teoriile filosofice subminează toate contractele iniţiale, toate privilegiile şi libertăţile, toate condiţiile şi prescripţiile, prin faptul că deduc obligaţiile suveranilor şi ale supuşilor, şi toate drepturile sociale în genere, dintr-un principiu unic şi, pentru a-şi croi drum, socotesc toate ingrădirile consacrate, verificate şi prescrise, drept tot atâtea obstacole, pe care le pot înlătura printr-o lovitură de picior sau printr-o concluzie sistematică".

Particularismul conservatorilor va face carieră în secolul XX. Prezenţa lui poate fi recunoscută astăzi în principiile descentralizării şi al subsidiarităţii propuse de democraţia creştină europeană.

3.4. Autoritate şi ierarhie

Aflată sub semnele providenţei şi ale tradiţiei şi dovedind că nu se supune proiectelor radicale ale raţiunii umane, societatea conservatorului este una a inegalităţii naturale, ierarhică şi structurată de principiul autorităţii. Ideea inegalităţii are un suport în modul în care este perceput rolul proprietăţii în

[71] Burke, *Reflecţii*, 44.

[72] Justus Möser, „Înclinaţia actuală spre legi generale este periculoasă pentru libertatea obştească", în *Fundamentelegândirii politice*, 130-131.

societate. Edificator este următorul fragment din reflecţiile lui Burke[73]: „Pentru ca reprezentarea într-un stat să fie corectă şi adecvată, ea trebuie să facă loc talentului şi proprietăţii. [...] Dacă vrem ca proprietatea să fie în mod adecvat protejată, atunci se cere ca ea să fie reprezentată sub forma ei cea mai masivă şi cea mai concentrată de acumulare. Natura caracteristică a proprietăţii, formată pe baza principiilor combinate ale acumulării şi conservării, este aceea de a fi *inegală*. Marile concentrări de proprietate, care stimulează prin natura lor invidia şi care ispitesc lăcomia, trebuie să se afle la adăpost de orice pericol. Ele ajung atunci să se constituie într-o protecţie naturală pentru proprietăţile de importanţă mai redusă. [...] Jefuirea celor câţiva şi distribuirea bunurilor la cei mulţi va face ca fiecăruia să-i revină doar o parte extrem de mică. Numai că cei mulţi sunt incapabili să facă acest calcul; iar cei care îi împing către jaf nu au avut niciodată în vedere această distribuire". Marea proprietate păstrează o ierarhie care îi determină pe indivizi să râvnească la ea. Astfel, cu privirea îndreptată spre marea proprietate, fiecare şi-o va apăra şi şi-o va conserva pe a sa. Deţinerea proprietăţii este sursa unei morale ce vine în întâmpinarea înclinaţiilor naturale. De aceea spune Burke că marea proprietate face ca „avariţia să devină izvor de bunăvoinţă".

Un susţinător al inegalităţii şi al binefacerilor pe care le oferă societăţii existenţa unei categorii sociale aristocratice a fost şi Tocqueville[74], care atrăgea atenţia asupra a „trei adevăruri luminoase. Primul este că toţi oamenii zilelor noastre sunt antrenaţi de o forţă necunoscută, pe care putem spera s-o reglăm şi s-o încetinim, dar nu şi răpune, o forţă care uneori ne împinge cu blândeţe, alteori ne precipită către distrugerea aristocraţiei; al doilea adevăr este acela că, dintre toate societăţile lumii de azi, cele cărora le va fi întotdeauna greu să scape pentru o perioadă îndelungată de guvernarea absolută vor fi tocmai acelea în care aristocraţia nu mai există şi nu mai poate exista; al treilea adevăr este că nicăieri despotismul nu produce efecte mai puternice decât în aceste societăţi; căci, mai mult decât oricare alt fel de guvernare, despotismul favorizează dezvoltarea viciilor cărora le cad pradă în primul rând aceste societăţi, pe care le împinge astfel către locul în care, urmând o înclinaţie naturală, ele se îndreptau deja". În opinia gânditorului francez, destrămarea vechii structuri sociale prin împingerea la dispariţie a unei clase sociale a dus la apariţia unui individualism ce a făcut posibil despotismul. Individualismul în varianta sa egalitară îi izolează pe indivizi, „îi zideşte, ca să zicem aşa, în viaţa lor privată".

Chiar dacă ar putea părea nedreaptă celor mai mulţi, existenţa unei aristocraţii în societate are rol de reglaj social. Aristocraţia este clasa care deţine puterea suficientă cu care să se poată opune despotismului. Ea poate oferi alternativa

[73] Burke, *Reflecţii*, 91.
[74] Tocqueville, *Vechiul Regim*, 16-17.

la exercitarea guvernării. Revoluționarii se înşelau atunci când credeau că eliminarea aristocrației va însemna crearea unei societăți mai drepte şi emanciparea celor mulți. În opinia lui Burke[75], modul în care era aşezată societatea în Vechiul Regim era cel mai bun, iar dacă nu ar fi fost Revoluția cu egalitarismul ei, Franța ar fi avut „o Constituție liberă, o monarhie puternică, o armată disciplinată, un cler respectabil şi venerat, o nobilime plină de demnitate... o burghezie animată de un spirit liberal (*a liberal order of commons*), capabilă să însufleţească şi să reîmprospăteze acea nobilime. Aţi fi avut un popor protejat, satisfăcut, muncitor şi supus, deprins să caute şi să recunoască acea fericire pe care numai virtutea o aduce cu sine în oricare dintre împrejurările vieții. Căci în acestea constă adevărata egalitate morală a omenirii, şi nu în acele ficțiuni înspăimântătoare care, trezind idei false şi aşteptări deşarte în oamenii meniți să rătăcească pe căile întunecate ale unei vieți pline de trudă, contribuie numai la a agrava şi la a face şi mai amară adevărata inegalitate, căreia niciodată nu-i pot pune capăt – o inegalitate pe care ordinea vieții civile o instituie atât pentru binele celor pe care nu îi poate ridica din condiția lor umilă cât şi pentru binele celor pe care îi poate înălța la o condiție mai favorabilă, dar nu neapărat şi mai fericită".

De la natură, societatea umană este configurată ierarhic, asemenea unei piramide, în care cei mai mulți sunt la baza ei. Orice intervenție ce nu ține seama de această realitate strică ordinea naturală a lucrurilor: „cei care urmăresc să niveleze, nu instaurează niciodată egalitatea. În toate societățile compuse din diferite categorii de cetățeni, unele categorii trebuie să fie deasupra celorlalte. Prin urmare, cei ce nivelează pot doar să schimbe şi să pervertească ordinea naturală a lucrurilor. Ei împovărează edificiul societății prin aceea că aşază în vîrf ceea ce soliditatea structurii cere să fie situat la bază"[76].

Proiecția societății ca piramidă apare şi la Justus Möser[77]: „Un stat poate fi asemuit cel mai bine cu o piramidă care este frumoasă atunci când îşi are proporțiile potrivite, se odihneşte pe o temelie sigură şi descreşte înspre vârf, în aşa fel încât partea de jos susține partea de sus pe de-a întregul, dar şi cu cea mai redusă osteneală. […] Vârful este greşit îndeosebi atunci când este în partea de sus prea gros; sau, pentru a aplica cele spuse, atunci când familia princiară devine prea numeroasă, când prinții se căsătoresc şi prințesele solicită dote şi astfel populația se înmulțeşte mai vârtos în clasa de sus decât în cea de jos. Vârful este greşit când toate forțele se concentrează în cap, lăsând astfel partea de jos lipsită de putere; în sfârşit, el este greşit când capul tremură, iar forțele care ar trebui să urce stagnează în partea de mijloc".

[75] Burke, *Reflecții*, 76
[76] Burke, *Reflecții*, 89.
[77] Justus Möser, „Statul asemuit cu o piramidă. O reflecție încurajatoare", în *Fundamentele gândirii politice*, 132.

În opinia conservatorilor, Revoluția a afectat grav ierarhia naturală din societate prin proclamarea drepturilor omului. Iată care a fost poziția lui Burke[78]: „Departe de mine intenția de a nega, în teorie, drepturile omului; tot aşa cum departe de mine este şi dorința de a suspenda în practică (în cazul în care aş avea puterea de a conferi sau de a suspenda) drepturile *reale* ale oamenilor. Negând pretenția falsă a acestora de a fi recunoscute ca drepturi, nu vreau să pun în pericol acele drepturi care sunt reale şi care sunt de aşa natură încât pretinsele drepturi ale acestor domni le-ar distruge în totalitate. Dacă societatea civilă este constituită în avantajul omului, atunci toate avantajele în vederea cărora ea este constituită se convertesc în drepturi ale acestuia. Ea este o instituție care acționează spre binele omului; în vreme ce legea însăşi există în vederea înfăpturii binelui, acționînd prin mijlocirea ordinii. Oamenii au dreptul de a conviețui pe baza acestei ordini... Fiecare om este îndreptățit să se bucure de tot ceea ce poate face singur, în măsura în care nu încalcă astfel dreptul celorlalți; după cum el este îndreptățit să pretindă o parte echitabilă din tot ceea ce societatea, prin toate alcătuirile care compun îndemânarea şi forța sa, poate să procure în avantajul lui. În cadrul acestei asocieri, toți oamenii posedă *drepturi egale*, dar nu la *părți egale*".

Pentru gânditorul conservator, ideea drepturilor omului nu este incompatibilă cu societatea ordinii şi a ierarhiei. Din contră, tocmai o astfel de societate face ca drepturile omului să fie reale.

3.5. Valorile liberale: libertatea şi proprietatea

După cum am mai arătat, conservatorismul are rădăcini comune cu liberalismul, îndeosebi în tradiția anglo-saxonă, pentru că au crescut din trunchiul individualismului. Ceea ce resping conservatorii este tocmai individualismul ce anulează personalitatea individului, ce îl transformă pe acesta într-o abstracție ce stă față în față cu altă abstracție care este statul. Conservatorii se opun unui individualism ce transformă individul într-un egoist indiferent față de spațiul public.

Libertatea nu este concepută în latura ei negativă, ca dreptul de a fi lăsat în pace, ea fiind socotită liantul societății. Chiar şi un reprezentant al tradiției franceze precum Tocqueville[79] atrage atenția asupra acestui pericol: „Doar libertatea poate combate cu eficacitate, în asemenea societăți, viciile care le sunt naturale reținându-le pe panta pe care ele alunecă. Doar ea îi poate scoate pe cetățeni din izolarea în care independența condiției lor îi obligă să trăiască pentru a-i constrânge să se apropie unii de ceilalți; doar libertatea îi poate însufleți şi reuni, în fiecare zi, prin nevoia de a se înțelege, de a-şi acorda încredere şi de a se plăcea reciproc în practica treburilor lor comune".

[78] Burke, *Reflecții*, 100.
[79] Tocqueville, *Vechiul Regim*, 18.

Faptul că libertatea nu este o problemă strict privată a individului reiese cu claritate şi din următorul fragment burkean[80]: „Ar trebui deci să amân orice felicitări pentru noua libertate a Franței, pînă cînd voi fi informat despre modul în care libertatea a fost combinată cu guvernarea; cu forța publică; cu disciplina şi supunerea armatelor; cu colectarea şi distribuirea corectă a unui impozit real; cu morala şi religia; cu siguranța proprietății; cu pacea şi ordinea; cu comportamentul civic...Toate acestea sunt şi ele (în felul lor) lucruri bune; iar fără ele, libertatea, atâta vreme cât durează, nu este o binefacere; după cum şi fără ele, şansele ca libertatea să existe sunt mult prea mici. Efectul libertății asupra indivizilor este acela că ei pot face ceea ce vor: trebuie deci să vedem ce ar vrea ei să facă, înainte de a ne grăbi cu felicitările, care se pot, foarte repede, transforma în condoleanțe. Aceasta este ceea ce *prudența* ne-ar dicta în cazul oamenilor considerați în sfera lor privată, a indivizilor ce acționează în mod izolat şi separat unii de alții; numai că atunci când oamenii acționează laolaltă (*in bodies*), libertatea devine *aliniere*. De aceea, oamenii prudenți, înainte de a se pronunța, vor observa modul în care *puterea* este întrebuințată; mai cu seamă atunci când este vorba de punerea la încercare a unui lucru atât de delicat precum puterea nouă, încredințată unor oameni noi...".

După cum am mai arătat, şi cealaltă valoare fundamentală a societății liberale, proprietatea, este în centrul concepției conservatorilor. În opinia lui Burke[81], „puterea de a ne perpetua proprietatea în familiile noastre este una dintre caracteristicile cele mai valoroase şi mai semnificative ale unui principiu al proprietății, şi cea care tinde să contribuie cel mai mult la perpetuarea societății înseşi. Ea face ca slăbiciunea noastră să fie strunită de virtutea noastră; ea face ca avariția să devină izvor de bunăvoință".

Toți aceşti piloni ideologici pe care i-am prezentat sunt prezenți în orientările conservatoare sub diferite forme. Am insistat asupra formei în care îi întâlnim în lucrările modernilor tocmai pentru că ei constituie nucleul dur al conservatorimului din toate direcțiile.

4. Conservatorismul, ideologie de dreapta

Căderea blocului comunist a resuscitat dicuțiile pe marginea „sfârşitului ideologiei", anunțat de Daniel Bell[82], şi implicit pe marginea consitenței dihotomiei „stânga-dreapta" prin care percepem şi judecăm viața politică în orice

[80] Burke, *Reflecții*, 45.
[81] Burke, *Reflecții*, 91.
[82] Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties : with „The Resumption of History in the New Century"* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

societate democratică. Odată cu abandonarea maniheismului politic specific modernității, fiecare participant la dialogul politic pleacă de la supoziția că ideologia sa poate coabita cu cea a preopinentului său. Apoi, în viața politică s-a produs şi o contaminare reciprocă a partidelor politice, cele de dreapta îmbrățişând adesea principii şi luând măsuri de stânga şi invers. Această situație l-a făcut pe Pascal Bruckner[83] să se întrebe: „Ce rămâne atunci din stânga şi dreapta? Stiluri, tradiții diferite, dar substanța confruntării a dispărut. Nu există nicio valoare a uneia pe care cealaltă să n-o fi reluat pe socoteala ei, de la naționalismul încruntat la elitismul republican, fără să uităm vânzarea armelor, menținerea țarcului african, tratamentul autoritar aplicat emigrației, controlul mass-mediei, cultul economiei pentru economie, însărcinată să producă nu bunuri, ci servicii. Va trebui, pentru a le distinge de acum încolo, discernământul unei mame capabile să-şi deosebească dintr-o privire fiii gemeni". Într-o astfel de situație uniformizatoare şi în condițiile în care anii '90 anunțau o generalizare a prosperității, un autor precum Jean-Marie Guéhenno[84]anunța „sfârşitul democrației".

Începutul de secol XXI a contrazis aşteptările, criza mondială dovedind că prosperitatea generală este o proiecție cu mare grad de incertitudine, evenimentele din Nordul Africii au amintit că încă mai sunt locuri pe Terra în care se moare în disputele politico-ideologice, iar migrațiile masive în condițiile generalizării dreptului la liberă circulație vor întreține sau chiar vor radicaliza poziționările ideologice. Chiar dacă ultimii ani nu ar fi înregistrat astfel de fenomene, aşa cum am arătat şi cu altă ocazie[85], consider că „şirul ideologiilor este departe de a se termina, pentru că oricând se găseşte cineva care, chiar fără o intenție salvatoare, convins fiind că este mai bine ceva decât nimic, să redenumească lucrurile, creând astfel narațiuni şi metanarațiuni de genul celor în care obişnuim de vreo două sute de ani să ne proiectăm". Consider că, asemenea ideologiei, şi dihotomia „stânga-dreapta" are viitor.

Căutând criteriul pe care se fundează perechea stânga-dreapta, Norberto Bobbio arată că acesta este raportarea la *egalitate*: „pentru a diferenția dreapta de stânga cel mai frecvent criteriu adoptat este atitudinea diferită a oamenilor care alcătuiesc o societate față de idealul egalității, unul dintre țelurile finale, alături de cel al libertății şi al păcii, pe care aspiră să le atingă şi pentru care sunt dispuşi să lupte"[86]. În diferite grade, egalitatea este prezentă peste tot, diferența dintre stânga şi dreapta făcând-o metoda prin care se aplică politicile publice, care se poate înscrie în dualismul libertate-autoritate sau cale democratică-recurgerea la forță. Din combinare acestor criterii, Bobbio obține următoarea schemă explicativă:

[83] Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăieşti fără duşmani?* (Bucureşti: Antet, 1996), 52.
[84] Jean-Marie Guéhenno, *Sfârşitul democrației* (Bucureşti: Cristal, 1995).
[85] Sorin Bocancea, „Ideologia. Povestea fără sfârşit",*Sfera Politicii* 9, 163 (2011): 9.
[86] Norberto Bobbio, *Stânga şi dreapta* (Bucureşti: Humanitas, 1999), 103.

1. *extrema stângă* este ocupată de mişcările egalitare şi autoritare (iacobinismul);

2. *centrul-stânga* este ocupat de mişcările egalitare şi libertare, reunite sub numele de „socialism liberal" (partidele social-democrate);

3. *centrul-dreapta* este ocupat de formaţiunile libertare şi inegalitare (partidele conservatoare);

4. *extrema dreaptă* este ocupată de formaţiunile politice antiliberale şi antiegalitare (fascismul şi nazismul)[87].

În *Dicţionarul* său, Sergiu Tămaş[88] consideră că „persoanele, partidele şi asociaţiile care militează de regulă pentru programe ce urmăresc realizarea de schimbări revoluţionare sau reformiste, justiţia socială sau egalitarismul sunt considerate a forma stânga eşichierului politic al societăţii. În raport cu exponenţii stângii, se delimitează persoanele şi grupările de dreapta (conservatorii, liberalii etc.), de regulă partizane ale conservării stărilor existente, ale inegalităţii economice şi sociale, ale neintervenţiei statului în economie. În cadrul «dreptei» sau al «stângii» există nuanţe politice care merg de la poziţii extremiste spre poziţii moderate".

Prezentându-se ca un om *de dreapta*, Alain de Benoist[89] formulează următorul enunţ: „Numesc aici *de dreapta*, din pură *convenţie*, atitudinea care constă în a considera diversitatea lumii (şi, ca urmare, inegalităţile relative ce decurg de aici) ca pe un bine, iar omogenizarea progresivă a lumii, propovăduită şi realizată prin discursul bimilenar al ideologiei egalitare, ca pe un rău. Numesc *de dreapta* doctrinele care consideră că inegalităţile relative ale existenţei induc *raporturi de forţă* al căror produs istoric este *devenirea istorică* – şi care cred că *istoria trebuie să continue* – pe scurt, că «viaţa este viaţă, adică *o luptă*, atât pentru o naţiune cât şi pentru un om» (Charles de Gaulle)". Adversarul dreptei nu este „stânga" sau „comunismul", ci ideologia egalitară, ce ia formă religioasă sau laică (metafizică sau ştiinţifică).

Judecând în funcţie de distincţia stânga-dreapta prin care percepem realitatea politică dintr-o societate democratică, este clar că ideologia conservatoare este una de dreapta. În funcţie de situaţiile politice, partidele conservatoare au adoptat şi măsuri de stânga, fapt ce a generat ajustări ideologice în anumite perioade, aşa cum a fost cazul conservatorismului *on nation* sau cum este cazul creştin-democraţiei. Dar, în practica politică toate ideologiile suferă schimbări, fiindcă pentru a rezista pe scena politică orice partid este nevoit la un moment dat să facă compromisuri ideologice. Este un preţ pe care partidele îl plătesc la un moment dat pentru a putea apoi să-şi susţină mai departe principiile

[87] Bobbio, *Stânga şi dreapta*, 126.
[88] SergiuTămaş, *Dicţionar politic* (Bucureşti: Editura Academiei Române, 1993), 86.
[89] Alain de Benoist, *O perspectivă de dreapta* (Bucureşti: Anastasia, 1998), 10.

propriilor ideologii. Partidele conservatoare nu au făcut excepție în acest sens. Important este faptul că ceea ce a fost măsură de moment nu a devenit mod de viață, că atunci când conjunctura a permis-o ele şi-au reafirmat principiile.

Analizând partidele politice europene, Daniel Seiler[90] observa că, spre deosebire de grupările de stânga, care sunt mai unitare (datorită mişcării sindicale, Internaționalei şi programului politic), cele de dreapta sunt mai eterogene. Cu toate acestea, „toți oamenii politici şi toate forțele politice care constituie constelația «dreptei» europene au un puternic numitor comun: ataşamentul față de societatea liberală, de libera inițiativă şi de economia bazată pe profit. În definitiv, atât ataşamentul lor față de libera inițiativă şi de moştenirea patrimoniului cât şi faptul că posedarea unui patrimoniu, chiar modest, constituie cel mai bun argument al electoratului lor, justifică alegerea denumirii de «partide patrimoniale»".

Aş vrea sa nu închei fără a face câteva scurte observații cu privire la prezența mesajului conservator în societatea românească post-decembristă. În prezent, în viața politică din România nu există o formațiune care să promoveze un mesaj conservator, chiar dacă există o formațiune politică liliputană care şi-a luat denumirea „Partidul Conservator" din oportunitate. Uniunea Democrată a Maghiarilor din România ar putea fi socotită o organizație conservatoare dacă am privi-o în componenta ei tradiționalistă dictată de statutul de organizație constituită pe criteriul etnic; dar, puternicul ei mesaj emancipator o plasează la stânga. Ultimul partid cu mesaj conservator din România post-comunistă a fost Partidul Național Țărănesc Creştin Democrat, şi aceasta mai ales în virtutea aderării sale la familia europeană a partidelor creştin democrate. Dispariția sa din viața parlamentară a lăsat un loc gol pe care, deocamdată, nu îl mai ocupă nimeni. Aderarea Partidului Democrat-Liberal la grupul popularilor europeni, după ce partidul-mamă (Partidul Democrat) făcuse parte din Internaționala Socialistă, nu l-a transformat peste noapte în partid de factură conservatoare, cu toate că au existat câteva inițiative de remachetare ideologică. În aceste condiții, mesaje de factură conservatoare sunt emise de către un partid extremist ca Partidul România Mare, un partid al cărui ideologie este, de fapt național-comunismul rezidual. Echilibrul politic al societății româneşti reclamă apariția unui partid cu mesaj conservator, fenomen ce se va produce după depăşirea confuziei ideologice în care funcționează toate partidele din România.

Concluzii

Este evident faptul că, în pofida disputelor pe seama statutului său, conservatorismul este o ideologie politică şi una nu tocmai marginală. Apărut

[90] Daniel L. Seiler, *Partidele politice din Europa* (Iaşi: Institutul European, 1999), 51.

aproape în acelaşi timp cu celelalte ideologii moderne (liberalismul şi socialismul), el a evoluat în secolul XX sub forma diferitelor curente şi direcţii fără însă a apărea riscul major al disipării mesajului.

Faptul că s-a impus ca reacţie faţă de Revoluţia franceză i-a atras conservatorismului eticheta de „reacţionarism" şi pentru că susţinătorii Revoluţiei se autointitulau „progresişiti" le-au lipit adeversarilor lor eticheta de „retrograzi". Nici conservatorii nu s-au lăsat mai prejos cu etichetările, revoluţionarii fiind catalogaţi drept „exaltaţi", „ateişti", „eretici" ş.a.m.d. Dar, în fine, asta face parte din disputa ideologică de oriunde şi de oricând.

O analiză oricât de succintă a scrierilor clasicilor conservatorismului ne dovedeşte faptul că opoziţia pe care ei au făcut-o valului revoluţionar nu a fost una superficială, de cafenea sau de piaţă, ci una temeinic motivată, dispunând şi uzând de argumente de natură metafizică, gnoseologică, morală, politică, religioasă şi administrativă. În afară de asta, consider important următorul aspect: după ce a trecut valul revoluţionar, conservatorii nu au dispărut, dovadă a faptului că nu doar Revoluţia franceză i-a făcut. Conservatorismul ca ideologie şi-a menţinut temele şi adepţii. Evoluţia societăţii occidentale a fost şi este marcată puternic de prezenţa conservatorilor, indiferent cum îşi spun ei (republicani, conservatori, creştin-democraţi, populari sau altcumva): în SUA, republicanii împart puterea politică cu democraţii, în Marea Britanie, conservatorii o împart cu laburiştii, în Germania, creştin-democraţii o împart cu social-democraţii ş.a.m.d.

Pentru a exista, în afară de corpul doctrinar, o ideologie are nevoie de vehicolul care o menţine în viaţa politică a unei societăţi, adică de o formaţiune politică. După cum am văzut, conservatorismul a dispus şi dispune de astfel de vehicole, chiar foarte puternice. Doar în Europa de Est, unde regimul comunist a uniformizat societăţile şi unde democraţia este în perioadă post-traumatică, partidele care să susţină un mesaj conservator viguros încă mai au de lucru până să devină importante.

Prezenţa partidelor politice conservatoare în viaţa politică a societăţilor occidentale sunt un indicator al faptului că mesajul conservator are un public. Dacă am judeca această situaţie prin prisma teoriei clivajelor a lui Stein Rokkan, putem spune că mesajul conservator încă vine în întâmpinarea unei nevoi, clavajele care produc adepţii lui fiind încă prezente în societăţile occidentale.

Dar, consider că prezenţa conservatorismului îşi are explicaţia dincolo de ceea ce ne indică acest model explicativ. Propunând un mod de a fi, această ideologie va avea tot timpul adepţi în rândul celor care vor socoti fiinţa umană ca fiind una stăpânită de pasiuni mai mult decât de raţiune, care vor crede în providenţă sau în nevoia de a crede în providenţă, care vor fi convinşi că demnitatea se câştigă prin muncă şi nu prin aşteptarea asistenţei din partea statului, care vor înţelege rostul exercitării autorităţii guvernământului, care vor prefera traiul sigur plin de bucurii simple unei aventuri politice, care vor considera

sacre proprietatea şi libertate, care se vor întreba mai mult ce fac ei pentru stat decât ce face statul pentru ei şi care sunt mai preocupaţi de fericirea celor din jurul lor acum decât de fericirea lumii în genere într-un viitor incert.

Iată că vorbind despre conservatorism ajungem să enumerăm, aşa cum am constatat că ajung să facă majoritatea celor care încearcă să definească această ideologie. Dar, tot aşa cum am mai văzut, este posibilă şi o definiţie esenţialistă. După cele arătate în acest capitol, propun următoarea formulare: *conservatorismul este ideologia care, asumând convingerea că omul este o fiinţă failibilă şi multiplu condiţionată, consideră că este necesar ca el să-şi construiască existenţa recunoscând autoritatea providenţei şi a tradiţiei, renunţând la orgoliul de a se crede demiurg al societăţii şi asumându-şi obligaţia de a respecta autoritatea într-o societate ierarhică în mod natural, elemente ce îi pot crea condiţiile unui trai în care îi sunt garantate viaţa, propritatea şi libertatea, adică condiţiile necesare şi suficiente ale fericirii sale.*

Bibliografie citată

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with „The Resumption of History in the New Century"*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Benoist, Alain de. *O perspectivă de dreapta.* Bucureşti: Anastasia, 1998.

Bobbio, Norberto. *Stânga şi dreapta*. Bucureşti: Humanitas, 1999.

Bocancea, Sorin. *Cetatea lui Platon*. Iaşi: Institutul European, 2010.

Bocancea, Sorin. „Culture and Ideology. Differences and Similarities".*Symposion* VIII, 1, 15 (2010): 215-227.

Bocancea, Sorin. „Erorile lui Russell Kirk".*Timpul* 124 (2009): 12.

Bocancea, Sorin. „Ideologia. Povestea fără sfârşit". *Sfera Politicii* 9, 163 (2011): 3-9.

Bonald, Louis-Ambroise de. *Théorie du pouvoir politique et religieux*. Paris: Union générale d'Éditions, 1965; édition électronique Chicoutimi, Québec, 2003.

Bruckner, Pascal. *Melancolia democraţiei. Cum să trăieşti fără duşmani?* Bucureşti: Antet, 1996.

Burke, Edmund. *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*. Bucureşti: Nemira, 2000.

Dorey, Peter. *British Conservatism. The Politics and Philosophy of Inequality*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2011.

Goldwater, Barry. *The Conscience of a Conservative*. Bottom of the Hill Publishing, 2010.

Guéhenno, Jean-Marie. *Sfârşitul democraţiei*. Bucureşti: Cristal, 1995.

Harris, Robin. *The Conservative Community*. London: Centre for Policy Studies, 1989.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Principiile filosofiei dreptului*. Bucureşti: Paideia, 1998.

Heywood, Andrew. *Political ideologies: an introduction*, 3rd Edition. New York: Palgrave Macmillian, 2003.

Hobbes, Thomas. *Despre om si societate. Leviatanul 1651*. Bucureşti: All, 2011.

Iliescu, Adrian-Paul Iliescu. *Conservatorismul anglo-saxon.* Bucureşti: All, 1994.

Iliescu, Adrian-Paul, Emanuel-Mihail Socaciu, ed. *Fundamentele gândirii politice moderne. Antologie comentată*. Iaşi: Editura Polirom, 1999.

Kessler, Nikolas. *Le conservatisme américain*. Paris: Presses Universitaire de France, 1998.
Kirk, Russell. „Erorile ideologiei", trad. Cosmin Victor Popa. *Idei în Dialog* 2, 53 (2009).
Kirk, Russell, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot.* Washington: Regnery Publishing, 2001.
Locke, John. *Al doilea tratat despre cârmuire*. Bucureşti: Nemira, 1999.
Maistre, Joseph de. *Istorie şi Providență*. Bucureşti: Anastasia, 1997.
Millon-Delsol, Chantal. *Statul subsidiar*. Cluj Napoca: EFES, 1997.
Muller, Jerry Z. *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present.* New Jersey: Princeton University Press, 1997.
Nisbet, Robert. *Conservatorismul*. Bucureşti: DU Style, 1998.
Nisbet, Robert. *Prejudices: A Philosophical Dictionary*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
Oakeshott, Michael. *Raționalismul în politică*. Bucureşti: All, 1995.
O'Sullivan, Noel, „Conservatorismul". În *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, ed. David Miller. Bucureşti: Humanitas, 2000.
Popper, Karl R. *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon.* Bucureşti: Humanitas, 1992.
Rails, Stéphane. „La contre-révolution". În *Nouvelle histoire des idées politiques*, ed. Pascal Ory. Paris: Hachette, 1987.
Sederberg, Peter. *The Politics of Meaning*. Tucson: The University of Arizona Press, 1984.
Seiler, Daniel-L. *Partidele politice din Europa*. Iaşi: Institutul European, 1999.
Tămaş, Sergiu. *Dicționar politic*. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1993.
Tocqueville, Alexis de. *Vechiul Regim şi Revoluția*. Bucureşti: Nemira, 2000.
Trilling, Lionel. *The Liberal Imagination. Essays on Litterature and Society*. New York, 1950.
Vlas, Natalia. „Religie şi totalitarism. Cazul Reconstrucționismului creştin". În *Totalitarismul. De la origini la consecințe*, coord. Sorin Bocancea şi Daniel Şandru. Iaşi: Institutul European, 2011.

Bibliografie suplimentară

Alitt, Patrick, *The Conservatives: Ideas and Personalities Throughout American History*. New Haven: Yale University Press, 2009.
Berkowitz, Peter. *Varieties of Conservatism in America*. Stanford: Hoover Institution Press, 2004.
Charmely, John. *A History of Conservative Politics, 1900-1996*. New York: Palgrave MacMillan, 1996.
Hart, Jeffrey Peter. *The Making of the American Conservative Mind: National Review and Its Times*. Wilmington: ISI Books, 2005.
Hayek, Friedrich A. „De ce nu sunt conservator?". În Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, 404-416. Iaşi: Institutul European, 1998.
Huntington, Samuel P. „Conservatism as an Ideology". *The American Political Science Review* 51, 2 (1957): 454-473.
Kekes, John. *A Case for Conservatism*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
Mannheim, Karl. *Conservatism: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London & New York: Routledge, 1998.

Nash, George H. *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1996.

Nisbet, Robert. *Conservatism: Dream and Reality*, Fourth Edition. New Brunswick: Transaction Publishers, 2008.

Philips-Fein, Kim. *Invisible Hands: The Making of the Conservative Movement from the New Deal to Reagan*. New York: W.W. Norton, 2009.

Rossiter, Clinton. *Conservatism in America*. New York: Alfred A. Knopf, 1955.

Scruton, Roger. *The Meaning of Conservatism*, 3rd Edition. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

Viereck, Peter. *Conservatism Revisited: The Revolt Against Ideology*, 3rd Edition. New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.

*** *Conservatorismul român.* Număr special al revistei *Polis. Revistă de Ştiinţe Politice* 5, 2 (1998).

*** *Conservatorismul occidental*. Număr special al revistei *Polis. Revistă de Ştiinţe Politice* 5, 3 (1998).

Egalitarianismul*

Eugen HUZUM

Introducere

În acest capitol îmi revine sarcina de a prezenta unul dintre cele mai influente şi mai dinamice curente din filosofia politică actuală. Este vorba, desigur, despre curentul care dă titlul acestui capitol: egalitarianismul. Din nefericire, la noi, egalitarianismul este şi unul dintre cele mai puțin cunoscute curente ale filosofiei politice, cel puțin în dezvoltările sale cele mai recente. Speranța mea este ca acest capitol să poată remedia, chiar dacă în mod inevitabil doar parțial, acest neajuns[1].

Țin să fac, de la bun început, o precizare: probabil că titlul corect al acestui capitol ar fi trebuit să fie „Egalitarianismul domestic". Aceasta deoarece el prezintă doar teoriile egalitariene interesate cu precădere sau chiar exclusiv de problema dreptății în cadrul unei comunități statale. Dezvoltările recente ale egalitarianismului ne obligă însă să distingem şi un egalitarianism global sau internațional (unul care extinde problema dreptății dincolo de granițele statului)[2]

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului S*ocietatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

[1] Un alt efort consistent în această direcție este cel al profesorului Adrian Miroiu, mai ales în capitolul despre egalitate din lucrarea sa *Introducere în filosofia politică* (Iaşi: Polirom, 2009). De altfel, intenția mea fundamentală în capitolul de față a fost aceea de a oferi o prezentare a egalitarianismului complementară celei realizate în lucrarea menționată. Pe de o parte, am evitat, pe cât posibil şi dezirabil, să reiau aici explicațiile şi temele deja abordate acolo. Pe de altă parte, am încercat să extind prezentarea egalitarianismului ceva mai departe de punctul în care profesorul Miroiu a decis, fără îndoială din motive întemeiate, să se oprească.

[2] Vezi, spre exemplu, Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 211-280, Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1999), Simon Caney, „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities", *Metaphilosophy* 32, 1 (2001): 113-134, Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Colorado & Oxford: Westview Press, 2002), Kok-Chor Tan, *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism* (Cambridge: Cambridge University Press,

şi un egalitarianism local sau specific (focalizat doar pe distribuţia unui anume bun în cadrul comunităţii, de cele mai multe ori accesul la îngrijirea medicală sau, mai recent, sănătatea)[3]. Nu în ultimul rând, egalitarianismul a fost dezvoltat şi ca poziţie referitoare la problema dreptăţii între generaţii[4]. Nici egalitarianismul global, nici cel local şi nici cel intergenerațional nu vor fi însă, după cum am sugerat, discutate aici. Aceasta nu pentru că ele nu ar fi trebuit sau nu ar fi meritat să fie prezentate în acest capitol. Totuşi, dacă aş fi făcut acest lucru, capitolul s-ar fi extins nepermis de mult. În plus, în decizia mea a contat foarte mult şi faptul că cel puţin egalitarianismul local sau specific (aşa cum a fost el dezvoltat în teoria dreptăţii în distribuţia serviciilor de îngrijire medicală) beneficiază deja de o prezentare şi o analiză (critică) atentă şi extinsă la noi[5].

Exceptând această introducere, capitolul este structurat în patru secţiuni principale. El debutează aşa cum se aşteaptă de obicei de la un text introductiv: cu o încercare de definire sau caracterizare generală a egalitarianismului. Deşi poate părea surprinzător, definirea egalitarianismului este o problemă controversată. În cadrul acestei secţiuni prezint pe scurt opinia mea în problema în cauză şi – totodată – alte câteva aspecte importante legate de specificul egalitarianismului ca teorie filosofico-politică.

Prima secţiune evidenţiază, de asemenea, că egalitarianismul a fost şi este apărat în mai multe versiuni de către filosofii politici contemporani. De o importanţă fundamentală în acest sens este distincţia între egalitarianismul distributiv şi egalitarianismul relaţional. Fiecare dintre aceste versiuni fundamentale ale egalitarianismului contemporan, dar mai ales prima dintre ele, a fost apărată, la rândul său, în mai multe variante. De altfel, egalitarienii se află de ceva vreme într-o dezbatere adesea aprigă şi furtunoasă cu privire la care dintre aceste variante reprezintă cea mai bună interpretare a egalitarianismului.

2004) sau Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Vezi, de asemenea, pentru o introducere în egalitarianismul global, Michael Blake, „International Justice", în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2005, http://plato.stanford.edu/entries/international-justice.

[3] Cele mai recente argumentări pentru acest tip de egalitarianism sunt oferite în Yvonne Denier, *Efficiency, Justice and Care. Philosophical Reflections on Scarcity in Health Care* (Dordrecht: Springer, 2007), Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) şi Shlomi Segall, *Health, Luck, and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

[4] Vezi, spre exemplu, Lukas Meyer, „Intergenerational Justice", în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2008, http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational.

[5] Realizată de Loredana Huzum în *Dreptate distributivă şi sănătate în filosofia contemporană* (Iaşi: Institutul European, 2011). Lucrarea poate fi accesată online la adresa http://independent.academia.edu/LoredanaHuzum.

Următoarele două secțiuni ale capitolului prezintă cât mai exhaustiv mi-a stat în putință cele mai importante idei, intuiții şi argumente aflate la baza celor mai influente teorii egalitariene şi a dezbaterilor şi controverselor dintre apărătorii lor.

Capitolul se încheie tot „la modul clasic" pentru un text introductiv. Astfel, ultima lui secțiune este dedicată unei scurte prezentări şi analize a principalelor obiecții aduse egalitarianismului de către criticii săi.

1. Ce este egalitarianismul?

Din punctul meu de vedere, în favoarea căruia am argumentat pe larg cu altă ocazie[6], un răspuns adecvat la această întrebare este următorul: egalitarianismul este curentul din filosofia politică ce apără ideea că dreptatea socială cere (şi) o egalitate substanțială între toți membrii unei comunități. Egalitarianismul este, aşadar, o teorie filosofică (normativă) a dreptății sociale. El este, mai precis, un răspuns, fie complet, fie parțial, la întrebarea „Ce este dreptatea socială?" sau, în alte cuvinte, „Care sunt exigențele sau principiile fundamentale ale unei societăți perfect sau ideal drepte?". E adevărat, foarte mulți egalitarieni au destule lucruri de spus şi ca răspuns la alte întrebări legate de dreptatea socială. Printre cele mai importante dintre ele se numără întrebarea „Sunt realizabile exigențele dreptății?", întrebarea „Care este cea mai bună modalitate de a implementa aceste exigențe?" şi întrebarea „Care este statutul dreptății în raport cu alte valori sociale importante (de pildă, eficiența, solidaritatea sau libertatea)?"[7]. Cu toate acestea, fundamentală pentru orice filosof politic egalitarian rămâne întrebarea „Ce este dreptatea socială?" Ea este, de altfel, şi problema care i-a preocupat înainte de toate, iar uneori aproape exclusiv, pe cei mai mulți dintre egalitarienii contemporani (spre exasperarea teoreticienilor politici cu înclinații pronunțat practice[8]).

[6] Eugen Huzum, „Ce este egalitarianismul?", *Transilvania* 2 (2012): 79-85.

[7] Pentru răspunsurile unora dintre cei mai influenți filosofi egalitarieni la aceste întrebări vezi mai ales John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge: Belknap Press, 1999), 171-343, John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), 135-179, Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), John E. Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge: Harvard University Press,1994), John E. Roemer, *Equal Shares: Making Market Socialism Work* (London: Verso, 1996), John E. Roemer, *Equality of Opportunity*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 307-474, Brian Barry, *Why Social Justice Matters* (Cambridge: Polity, 2005) sau G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 53-79.

[8] Un astfel de teoretician este Amartya Sen. În opinia lui Sen, filosofii politici ar trebui să abandoneze încercarea de a descoperi răspunsul corect (sau măcar cel mai rezonabil) la

Aşa cum a evidenţiat recent G. A. Cohen, unul dintre cei mai influenţi filosofi egalitarieni contemporani, întrebarea „Ce este dreptatea socială?" este asimilată de multe ori altor două întrebări legate de implementarea exigenţelor ei: întrebarea „Ce trebuie să facă statul?" şi întrebarea „Ce stări de lucruri este dezirabil să fie realizate în cadrul societăţii?". Asimilarea între aceste trei întrebări, a arătat Cohen, este însă o greşeală. Ele sunt întrebări distincte, care nu presupun neapărat răspunsuri identice. Aceasta pentru că obligaţiile statului nu pot fi reduse în mod legitim la implementarea exigenţelor dreptăţii sociale. Există, fără îndoială, şi alte valori sociale importante pe care statul ar trebui, pe cât posibil şi dezirabil, să le implementeze. Ceea ce trebuie să facă statul nu poate fi stabilit, cu alte cuvinte, doar pe baza exigenţelor dreptăţii sociale. De vreme ce dreptatea nu este singurul temei ce poate fi invocat în favoarea corectitudinii sau dezirabilităţii deciziei de a implementa o anumită stare de lucruri în detrimentul alteia, acelaşi lucru este valabil şi în cazul celei de a doua întrebări menţionate. Pentru a decide care sunt stările de lucruri cel mai dezirabil de realizat în cadrul societăţii trebuie să luăm în calcul şi recomandările celorlalte valori sociale importante, nu doar recomandările dreptăţii. Nu în ultimul rând, nu este deloc de la sine înţeles că statul este singura instituţie capabilă (sau instituţia care ar trebui) să implementeze toate exigenţele dreptăţii. Este cel puţin plauzibil că şi alte instituţii pot avea un rol foarte important în acest sens. În orice caz, după cum observă Cohen, „conceptul de dreptate ca atare nu ne poate asigura că toată dreptatea socială trebuie realizată de către stat"[9].

Temeiul principal pentru care am adus în atenţie această observaţie a lui Cohen este acela că ea mă ajută în clarificarea naturii egalitarianismului. Ea mă ajută să evidenţiez, mai precis, că egalitarianismul nu ar trebui tratat ca o teorie despre obligaţiile practice ale statului sau despre „societatea bună" (despre so-

întrebarea „Ce este dreptatea socială?" în favoarea interesului pentru întrebarea „Cum poate fi redusă nedreptatea socială?" Pentru argumentele sale vezi Amartya Sen, „What Do We Want From a Theory of Justice?" *Journal of Philosophy* 103 (2006): 215-238 sau Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Belknap Press, 2009). Pentru critici ale ideii avansate de Sen vezi, spre exemplu, Pablo Gilabert, „Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory", *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 1 (2011): 39-56, F. M. Kamm, „Sen on Justice and Rights: A Review Essay", *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104, Andrea Sangiovanni, „Normative Political Theory: A Flight from Reality?" în *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, ed. Duncan Bell (Oxford: Oxford University Press, 2008), 219-239, Christian Schemmel, „Sen, Rawls – and Sisyphus", *Indian Journal of Human Development* 5, 1 (2011): 197-210, Laura Valentini, „A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen", *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315 sau studiul meu „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptăţii sociale. Cazul Amartya Sen", *Symposion* IX, 2, 18 (2011): 415-428.

[9] Vezi G. A. Cohen, „How To Do Political Philosophy?", în G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka (Princeton: Princeton University Press, 2011), 227.

cietatea care realizează cel mai bun compromis practic între exigenţele tuturor valorilor sociale importante). Egalitarianismul nu trebuie confundat, după cum se întâmplă de foarte multe ori, cu socialismul sau comunitarianismul (deşi cei mai mulţi egalitarieni sunt, într-adevăr, şi socialişti sau comunitarieni). Egalitarianismul este, pur şi simplu, doar un răspuns la întrebarea teoretică (sau, dacă vreţi, „academică" sau „pur filosofică") „Ce este dreptatea socială?". Obiectivul său fundamental este acela de a clarifica natura dreptăţii sociale sau măcar de a ne apropia de o înţelegere cât mai adecvată a principiilor ei fundamentale, de a spori nivelul cunoştinţelor de care dispunem (sau credem că dispunem) până acum în acest domeniu. Desigur, mulţi egalitarieni au propriile lor teorii sau opinii şi despre obligaţiile practice ale statului sau despre „societatea bună". Atunci când oferă astfel de teorii, egalitarienii nu mai sunt însă egalitarieni, ci devin socialişti, comunitarieni sau, dimpotrivă, liberali[10]. Cel puţin în principiu, egalitarienii ar putea fi chiar libertarieni în această privinţă. Ei ar putea fi de acord, altfel spus, că, în practică, cel mai bun compromis între dreptate şi exigenţele celorlalte valori sociale importante (în special eficienţa sau dezvoltarea economică) este statul minimal sau chiar că statul minimal este cea mai bună soluţie pentru a progresa în realizarea exigenţelor dreptăţii sociale.

Cohen a propus şi o altă distincţie utilă înţelegerii adecvate a naturii egalitarianismului. Distincţia în cauză este distincţia între principiile normative fundamentale şi regulile de organizare (*rules of regulation*)[11]. Pe baza ei, natura egalitarianismului poate fi specificată astfel: egalitarianismul este (sau ar trebui înţeles ca) o teorie despre *principiile fundamentale* ale dreptăţii, nu (ca) o teorie despre *regulile de organizare* a societăţii. Principiile normative fundamentale sunt, în esenţă, principii ce formulează (doar) standarde ultime de *evaluare morală*. În cazul dreptăţii, ele formulează standardele cele mai importante pentru evaluarea gradului de dreptate (sau nedreptate) al unei situaţii, practici, legi, instituţii, aranjament social etc. Regulile de organizare sunt, în schimb, principii propuse ca principii de *reglementare efectivă a societăţii*, ca reguli menite să fie adoptate, legiferate şi implementate pe deplin în practică, fie de către guvern, fie de către indivizi, fie de către alte instituţii sau organizaţii din cadrul societăţii.

E adevărat totuşi şi că unii egalitarieni par să legitimeze tratarea egalitarianismului ca teorie despre obligaţiile practice ale statului, despre „societatea bună" sau despre regulile adecvate de organizare a societăţii. Spre exemplu, unii dintre ei vorbesc adesea despre exigenţele dreptăţii, fie explicit, fie implicit, ca reprezentând obligaţii morale ale statului (exigenţe pe care acesta este obligat să le realizeze pe deplin – nu doar parţial – în cadrul societăţii). Foarte mulţi egali-

[10] Vezi în special lucrările citate în supranota 7.

[11] Pentru mai multe detalii decât cele ce vor fi oferite în cele ce urmează în legătură cu această distincţie, vezi mai ales G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 263-272.

tarieni au, însă, o opinie diferită. Ei consideră, mult mai plauzibil, că principiile dreptății sociale nu sunt, de fapt, principii ce prescriu statului anumite acțiuni (obligații morale), ci principii ce ne ajută în evaluarea morală (parțială) a anumitor stări de lucruri[12]. Aceste principii ne indică doar un temei moral *pro tanto* în favoarea anumitor aranjamente instituționale sau politici publice, un temei care se poate dovedi, în anumite circumstanțe, insuficient pentru a legitima implementarea acelor aranjamente sau politici. Cu alte cuvinte, aceşti filosofi consideră că principiile dreptății sociale nu pot fi concepute în mod legitim ca principii ce descriu o stare de lucruri care trebuie atinsă, ci doar ca principii ce descriu mai curând temeiuri morale care trebuie luate întotdeauna în considerare în mod serios, alături de celelalte temeiuri morale sau non-morale importante, în deliberările noastre practice (inclusiv în deliberările pe tema instituțiilor sau a politicilor publice pe care statul ar trebui să le adopte „aici şi acum")[13]. Deşi extrem de importante, aceste temeiuri nu pot pretinde totuşi *întotdeauna* prioritate în fața temeiurilor oferite de celelalte valori sociale. Dreptatea, susțin aceşti egalitarieni, este, fără îndoială, o valoare foarte importantă[14]. Ea nu poate fi considerată totuşi în mod plauzibil drept o valoare sau o virtute care, după cum se exprima într-o frază celebră John Rawls, „nu admite niciun fel de compromis"[15]. Ca atare, o teorie despre principiile fundamentale ale dreptății sociale nu

[12] În alte cuvinte: principiile dreptății sociale descriu nu un ideal moral prescriptiv, ci unul regulativ (în sens kantian).

[13] Pentru principalele argumente ce susțin o astfel de idee vezi Vezi G. A. Cohen, „Facts and Principles", *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245, Andrew Mason, „Just Constraints", *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268, Cohen, *Rescuing*, 229-273 sau studiul meu „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale", în *Sfera Politicii* 5/171 (2012): 124-135, (disponibil online la adresa http://ices.academia.edu/EugenHuzum/ Papers).

[14] Unii filosofi politici identifică, de altfel, egalitarianismul tocmai cu acest mesaj. Christopher Woodard, spre exemplu, defineşte egalitarianismul prin credința că egalitatea (care pentru egalitarieni reprezintă un sinonim pentru dreptate) „este o valoare politică de primă importanță" (Christopher Woodard, „Egalitarianism", *Philosophical Books* 46, 2 (2005): 97). De asemenea, pentru Larry Temkin, egalitarianismul este curentul din filosofia politică ce susține că egalitatea/dreptatea „este un ideal normativ important, care nu poate fi pur şi simplu ignorat în deliberările morale" (Larry S. Temkin, „Illuminating Egalitarianism", în *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Cristiano şi John Christman (Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 155). Pentru câteva remarci critice la adresa acestor opțiuni de definire a egalitarianismului, vezi Huzum, „Ce este egalitarianismul", 80-83.

[15] Aşa cum am argumentat în altă parte, nici măcar John Rawls nu a împărtăşit, după cum se consideră adesea, o astfel de opinie. Opinia lui Rawls a fost mai curând aceea că *unele* dintre exigențele dreptății nu pot fi compromise niciodată în mod legitim în numele altor valori sociale, nu aceea că *niciuna* dintre exigențele dreptății nu pot fi sacrificate în acest mod (aşa cum poate sugera afirmația că dreptatea „nu admite niciun fel de compromis"). Vezi Eugen Huzum, „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice", *Symposion* IX, 1, 17 (2011): 165-172.

ar trebui confundată cu (şi nici nu ar trebui dezvoltată ca) o teorie despre obligaţiile practice ale statului, despre „societatea bună" sau despre cele mai dezirabile reguli de organizare a societăţii.

Foarte mulţi egalitarieni au evidenţiat, de altfel, în chip explicit că teoriile dreptăţii pe care le apără nu trebuie înţelese în acest mod. Cel mai explicit şi insistent în această privinţă a fost, din nou, G. A. Cohen. Spre exemplu, ne-a prevenit Cohen[16], afirmaţiile sale de genul „x reprezintă o nedreptate" sau „dreptatea cere compensarea dezavantajului y" nu trebuie înţelese drept „x trebuie rectificată (în mod obligatoriu) de către stat" sau „statul ar trebui să compenseze (în mod obligatoriu) dezavantajul y", ci doar în sensul că lumea (sau poate, mai corect spus, societatea) „este mai puţin decât pe deplin dreaptă prin prezenţa lui x în cadrul ei" sau că „pentru a fi realizate exigenţele dreptăţii, dezavantajul y ar trebui compensat". Dacă x trebuie într-adevăr rectificat de către stat (sau de o altă instituţie socială) sau dacă statul trebuie să compenseze dezavantajul y nu poate fi stabilit (sau nu poate fi stabilit întotdeauna) doar în baza exigenţelor dreptăţii. Este posibil ca uneori aceste exigenţe să nu reprezinte un temei suficient pentru rectificarea sau compensarea anumitor dezavantaje sociale. O decizie corectă în această privinţă trebuie să ia în calcul de multe ori şi recomandările celorlalte valori sociale. În altă ordine de idei, a evidenţiat Cohen, principiul său favorit al dreptăţii sociale nu este şi idealul său social. În orice caz, el nu trebuie înţeles ca un principiu sau ideal ce trebuie implementat pe deplin, ci, dimpotrivă, ca un principiu sau ideal ce trebuie supus în practică „la orice limitare este necesar să îi fie impusă de respectul datorat celorlalte valori"[17]. Cohen a menţionat în special respectul datorat unor valori precum solidaritatea, libertatea sau protejarea sferei private a indivizilor.

Spuneam că egalitarianismul poate fi descris drept curentul din filosofia politică ce apără ideea că dreptatea socială cere (şi) o egalitate substanţială între toţi membrii unei comunităţi. Ce egalitate cere însă dreptatea socială? Egalitarienii au concepţii destul de diferite în privinţa răspunsului adecvat la această întrebare. Ca atare, aşa cum am sugerat deja, există mai multe tipuri de egalitarianism. Cea mai importantă distincţie în interiorul egalitarianismului este distincţia între egalitarianismul distributiv şi egalitarianismul relaţional. Egalitarienii distributivi apără ca principiu fundamental al dreptăţii sociale (şi) o egalitate de tip (sau ca pattern) distributiv. Altfel spus, ei apără ca exigenţă fundamentală a dreptăţii sociale (şi) egalitatea în distribuţia anumitor bunuri sociale între indivizi. Prin contrast, egalitarienii relaţionali susţin ca exigenţă fundamentală a dreptăţii sociale (sau măcar ca sursă ultimă de identificare şi întemeiere a prin-

[16] G. A. Cohen, „Expensive Taste Rides Again", în *Dworkin and his Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2004), 4.
[17] G. A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, 4 (1989): 908.

cipiilor dreptății sociale) doar egalitatea ca relație socială, ca lipsă a unor relații ierarhice, de dominare, subordonare sau opresiune între membrii societății. Egalitatea în distribuția anumitor bunuri sociale este dreaptă, în opinia acestor egalitarieni, numai atunci când ea reprezintă o condiție necesară realizării egalității ca relație socială.

Egalitarienii pot fi clasificați, de asemenea, și în funcție de numărul principiilor pe care le apără ca principii ale dreptății sociale. Pe baza acestui criteriu, putem distinge între egalitarienii monişti şi egalitarienii pluralişti. Egalitarienii monişti sunt egalitarienii care consideră că dreptatea socială are un singur principiu fundamental. Toți egalitarienii relaționali pot fi incluşi, cred, în această categorie. Egalitarienii pluralişti sunt, prin contrast, cei care consideră că dreptatea socială are cel puțin două principii sau exigențe fundamentale. Ei pot fi, la rândul lor, fie egalitarieni „puri" (egalitarieni care apără doar principii egalitariene ale dreptății sociale), fie egalitarieni „impuri" (egalitarieni care apără şi principii non-egalitariene ca principii fundamentale ale dreptății sociale)[18].

2. Egalitarianismul distributiv

2.1. Egalitarianismul şansei/Egalitarianismul oportunităților

2.1.1. Precizări generale

Cei mai mulți dintre egalitarienii distributivi contemporani au pledat sau pledează încă pentru o versiune a egalitarianismului oportunităților. Una dintre aceste versiuni este egalitatea echitabilă a oportunităților (*fair equality of opportunity*), pentru care a argumentat John Rawls. Versiunea egalității oportunităților dominantă printre filosofii egalitarieni contemporani – şi asupra căreia mă voi concentra în această secțiune – este însă versiunea dezvoltată de filosofii numiți de obicei „egalitarieni ai şansei" (*luck egalitarians*). Spre deosebire de egalitatea rawlsiană a oportunităților, care este gândită ca exigență a dreptății

[18] Am propus pentru prima dată aceste distincții în Huzum, „Ce este egalitarianismul", 79-85. Aşa cum am evidențiat în acel studiu, cel mai bun exemplu de egalitarian „impur" este John Rawls, care a apărat ca exigențe fundamentale ale dreptății două principii egalitariene (egalitatea libertăților fundamentale şi egalitatea echitabilă a oportunităților) şi unul non-egalitarian (principiul diferenței). Pentru o prezentare a concepției rawlsiene a dreptății sociale vezi Eugen Huzum, „Dreptatea socială", în *Concepte şi teorii social- politice*, Eugen Huzum, coord. (Iaşi: Institutul European, 2011), 67-70. Țin să remarc, de asemenea, traducerea în limba română, de către Horia Târnoveanu, a principalei lucrări a lui Rawls, *A Theory Of Justice*. Vezi John Rawls, *O teorie a dreptății* (Iaşi: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2012).

doar pentru distribuția „funcțiilor și pozițiilor" din cadrul societății, egalitatea oportunităților apărată de egalitarienii șansei este o exigență globală, una aplicabilă tuturor acelor bunuri sociale despre care ei consideră că reprezintă subiectul, „etalonul" (*currency*) sau „spațiul" dreptății distributive. Este vorba, după cum vom vedea, fie despre toate „resursele" individuale sau sociale, fie despre oportunitățile pentru bunăstare, fie despre accesul la toate „avantajele" din cadrul unei societăți.

Egalitarienii șansei au apărat sau apără cu precădere două variante ale idealului egalității oportunităților. Prima a fost numită „egalitatea oportunităților în sensul adevărat al cuvântului" (*true equality of opportunity*) (de către Richard Arneson) sau „egalitatea oportunităților inițiale" (*equality of initial opportunities*) (de către Peter Vallentyne). Cea de a doua este „egalitatea oportunităților în sens strict" (Arneson) sau „egalitatea șansei oarbe" (*brute luck equality*) (Vallentyne)[19]. Eu voi opta pentru termenii „egalitatea oportunităților în sens strict" (pentru ceea ce Arneson numește „egalitatea oportunităților în adevăratul sens al cuvântului" iar Vallentyne „egalitatea oportunităților inițiale"), respectiv „egalitatea oportunităților în sens larg" (pentru ceea ce Arneson numește „egalitatea oportunităților în sens strict" iar Vallentyne „egalitatea șansei oarbe"). Egalitatea oportunităților în sens larg cere, în principiu, neutralizarea *tuturor* dezavantajelor de care indivizii suferă de-a lungul *întregii lor vieți* ca rezultat al „neșansei oarbe" (*brute bad luck*) (în esență, al neșansei pentru care ei nu pot fi considerați în mod rezonabil drept responsabili). Prin contrast, egalitatea oportunităților în sens strict cere doar *neutralizarea* (sau, într-o versiune mai „slabă", numai *atenuarea*) dezavantajelor datorate neșansei oarbe în *oportunitățile inițiale* de care se bucură indivizii (în oportunitățile de care ei beneficiază atunci când pornesc în viața adultă).

Una dintre preocupările fundamentale ale multor filosofi egalitarieni contemporani a fost și este aceea de a acomoda egalitarianismul cu alegerea și responsabilitatea individuală. Este vorba în primul rând despre acomodarea egalitarianismului cu ceea ce Thomas Scanlon a numit „viziunea pierderii drepturilor" (*forfeiture view*): intuiția că „o persoană care ar fi putut alege să evite un anumit rezultat, dar a ales cu bunăștiință să nu îl evite, nu se poate plânge de apariția acelui rezultat: *volenti non fit iniuria*"[20]. Altfel spus: persoana în cauză nu este *îndreptățită* moral la compensații pentru acel rezultat din partea celorlalți membri ai societății. Egalitarianismul șansei este primul și unul dintre cele mai importante rezultate ale preocupării de a acomoda egalitarianismul cu

[19] Vezi Richard J. Arneson, „Postscript". În *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman și Robert Westmoreland (Oxford: Oxford University Press, 1997), 239 și Peter Vallentyne, „Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities", *Ethics* 112 (2002): 529-557.

[20] T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 259.

această intuiție. Așa cum a explicat foarte clar Richard Arneson „argumentul pentru egalitatea oportunităților mai curând decât egalitatea strictă este pur și simplu acela că este adecvat din punct de vedere moral să-i considerăm pe indivizi responsabili pentru consecințele alegerilor lor voluntare și, în particular, pentru acele consecințe care le afectează bunăstarea personală sau nivelul de resurse de care dispun”[21].

Egalitarianismul șansei, este important de reținut, este doar un răspuns parțial la întrebarea „Ce este dreptatea socială?” Mai precis, așa cum insistă explicit cei mai mulți dintre apărătorii săi, acest tip de egalitarianism este dezvoltat doar ca teorie a dreptății distributive. Cum anume definesc egalitarienii dreptatea distributivă nu este întotdeauna foarte clar. Unii dintre ei nici măcar nu au încercat să ofere o definiție a acestui termen pe care îl utilizează. Ceea ce este însă cert este că toți o consideră doar una, deși probabil cea mai importantă, dintre componentele dreptății sociale[22].

2.1.2. Egalitatea resurselor/Egalitatea liberală

Egalitatea resurselor (sau, după cum a numit-o inițial, „egalitatea liberală”) este idealul dreptății favorizat de Ronald Dworkin. El este, de asemenea, și primul ideal al egalității oportunităților apărat în cadrul egalitarianismului contemporan. Conform acestui ideal, dreptatea cere ca toți membrii unei societăți să pornească în viață cu părți egale din resursele care le sunt necesare pentru a se putea asigura împotriva efectelor neșansei sau ale incertitudinii în viață și – în general – „pentru a atinge fericirea, respectul de sine și un rol decent în viața comunității”[23]. Într-o formulare alternativă, potrivit acestui ideal, toți membrii unei societăți trebuie să beneficieze de „oportunități genuine egale de a-și realiza o viață care să corespundă valorilor lor”. Iar membrii unei societăți beneficiază de astfel de oportunități „atunci când averea și celelalte resurse de care dispun depind de valoarea și costurile alegerilor lor, nu de șansa oarbă, incluzând aici șansa în înzestrarea genetică, cea referitoare la familia în care se nasc sau la talentele de care dispun”[24]. Prin șansa oarbă (*brute luck*), pe care o

[21] Richard J. Arneson, „Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies*, 56, 1 (1989): 90.

[22] Vezi, spre exemplu, Richard Arneson, „Luck Egalitarianism Interpreted and Defended”, http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/luckegalitarianism 2.pdf, 29. Accesat 5 septembrie 2012, Dworkin, *Sovereign Virtue*, 11-12, Shlomi Segall, „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism”, *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 188-190 sau Kok-chor Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism”, *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 669-670.

[23] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 302.

[24] Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Polittical Debate* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 108.

distinge de şansa prin opțiune (*option luck*), Dworkin înțelege, după cum am menționat deja, şansa pentru care indivizii nu pot fi considerați în mod rezonabil drept responsabili. Mai precis, Dworkin se referă la şansa ce nu depinde de vreo deliberare anterioară sau de voința persoanei afectate de ea. Prin contrast, prin „şansa prin opțiune" Dworkin are în vedere şansa care rezultă în urma unui risc asumat în mod deliberat de o persoană. În termenii săi: „Şansa prin opțiune este rezultatul unui joc deliberat şi calculat – faptul că o persoană câştigă sau pierde ca urmare a acceptării unui risc pe care ar fi trebuit să-l anticipeze şi pe care ar fi putut să-l refuze. Şansa oarbă este şansa care nu rezultă în urma unor jocuri deliberate"[25].

Unii autori au tratat idealul dworkinian al dreptății drept o versiune a egalității oportunităților în sens larg. Aceasta este însă o greşeală. De ce? În primul rând pentru că, aşa cum a insistat însuşi Dworkin, egalitatea resurselor „nu cere ca indivizii să fie pe deplin compensați pentru orice tip de neşansă după ce aceasta şi-a făcut simțită prezența, ci mai curând ca indivizilor să li se creeze, atât cât acest lucru este posibil, oportunități egale de a se asigura sau de a se îngriji de neşansă înainte ca aceasta să apară, sau, dacă acest lucru nu este posibil, ca indivizilor să li se asigure compensarea neşansei la nivelul de compensare pentru care s-ar fi asigurat dacă ar fi avut această oportunitate"[26]. Din perspectiva acestui ideal, numai anumite dezavantaje sau inegalități cauzate de neşansa oarbă sunt compensabile în numele dreptății distributive. Este vorba despre dezavantajele sau inegalitățile în resursele inițiale de care dispun indivizii. Prin resurse Dworkin nu are în vedere doar ceea ce înțelegem în mod convențional prin acest termen (bunuri sau oportunități materiale), ci şi aspecte precum abilitățile, talentul sau lipsa dizabilităților (pe care le include în sfera resurselor personale ale unui individ). El distinge, astfel, între două tipuri de resurse ale unei persoane: „resursele personale" („sănătatea şi abilitatea sa fizică şi psihică, aptitudinile şi capacitățile sale, inclusiv talentul său de a produce avere sau, altfel spus, capacitatea sa înnăscută de a produce bunuri sau servicii") şi „resursele impersonale" („acele resurse care pot fi transferate de la o persoană la alta – averea şi celelalte proprietăți de care dispune, precum şi oportunitățile de utilizare a acestora pe care i le furnizează sistemul legal aflat în funcțiune")[27].

În al doilea rând, corespunzător idealului egalității resurselor, persoanele dezavantajate în resursele personale inițiale de care dispun, precum persoanele cu boli genetice sau cele lipsite de talentele recompensate cel mai bine în cadrul societății, sunt îndreptățite doar la o compensare parțială pentru astfel de dezavantaje. Mai exact: doar la acel nivel de compensare care ar fi fost ales în medie în

[25] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 73.
[26] Ronald Dworkin, „Equality, Luck and Hierarchy", *Philosophy & Public Affairs* 31, 2 (1993): 191.
[27] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 322-323.

condiții ideale (ipotetice) de egalitate a oportunităților de a cumpăra o asigurare pentru astfel de riscuri (riscul de a avea o boală genetică, respectiv riscul de a fi netalentat sau de a nu avea un talent care să fie recompensat foarte bine în cadrul societății). Ca atare, idealul egalității resurselor este mai curând o versiune a ceea ce Andrew Mason a numit recent concepția egalității oportunităților ca „atenuare" – şi nu ca neutralizare sau eliminare – a inegalităților dintre indivizi cauzate de neşansa oarbă. Prin „atenuarea" inegalităților dintre indivizi cauzate de neşansa oarbă, Mason desemnează încercarea de „a preveni ca aceste inegalități să exercite un impact excesiv asupra accesului indivizilor la avantaje"[28].

În prefața cărții în care şi-a apărat cel mai sistematic concepția, Dworkin menționează în special trei principii care, în opinia sa, ne conduc la ea. Dintre acestea, primordial este principiul preocupării egale (*equal concern*) datorate de guvern tuturor cetățenilor. Egalitatea resurselor, susține Dworkin, este cea mai adecvată interpretare în problema dreptății distributive a acestui principiu, pe care îl consideră principiul fundamental al oricărei comunități politice legitime (şi al oricărei filosofii politice acceptabile). În termenii săi: „Niciun guvern nu este legitim dacă nu arată o preocupare egală pentru soarta tuturor acelor cetățeni asupra cărora pretinde suveranitate (*dominion*) şi de la care cere supunere (*allegiance*). Preocuparea egală este virtutea suverană a comunității politice – fără ea guvernarea nu este decât tiranie (...)"[29].

Celelalte două principii menționate de Dworkin ca suport al concepției sale despre dreptatea distributivă (şi al întregii sale concepții politice[30]) sunt principiul importanței egale şi principiul responsabilității speciale. Primul susține că „este important în mod obiectiv ca viețile umane să fie vieți de succes mai curând decât vieți irosite, iar acest lucru este important în mod egal, din punct de vedere obiectiv, pentru fiecare viață umană". Al doilea principiu susține că „deşi trebuie să recunoaştem cu toții importanța obiectivă egală a succesului vieților umane, o responsabilitate specială şi finală pentru acest succes îi revine unei persoane anume – persoana care trăieşte acea viață"[31]. Cu alte cuvinte, rolul efectuării alegerilor în ceea ce priveşte tipul de viață pe care să-l trăiască este un rol pe care îl poate deține în mod legitim doar persoana în cauză. În opinia mea, Dworkin ar fi trebuit să menționeze însă şi un al patrulea principiu „de bază" pentru concepția sa. Este vorba despre principiul pe care îl voi numi principiul responsabilității individuale. Conform acestui principiu, „indivizii tre-

[28] Andrew Mason, *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 4.
[29] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 1.
[30] În afară de egalitatea resurselor, Dworkin apără şi egalitatea politică (egalitatea în sfera puterii politice şi în drepturile civile şi politice fundamentale).
[31] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5.

buie să plătească prețul vieții pe care au decis să o ducă, preț măsurat în lucrurile la care ceilalți trebuie să renunțe pentru ca ei să poată face acest lucru"[32].

Dată fiind afirmația sa că egalitatea resurselor este cea mai adecvată interpretare în problema dreptății distributive a principiului preocupării egale, strategia de argumentare în favoarea egalității resurselor utilizată de Dworkin este comparația favorabilă acesteia cu alte interpretări (deja disponibile sau posibile) ale acestui principiu. Cele mai multe dintre eforturile lui Dworkin s-au concentrat însă asupra comparației între egalitatea resurselor şi egalitatea bunăstării.

Lui Dworkin i se atribuie de obicei doar două argumente fundamentale împotriva egalității bunăstării ca ideal al dreptății distributive (este vorba despre primele două argumente prezentate în cele ce urmează). Cred însă că numărul acestor argumente este mai mare. Consider, mai exact, că putem deosebi cel puțin patru argumente fundamentale pe care Dworkin le aduce împotriva egalității bunăstării. Primul este acela că egalitatea bunăstării pare un ideal dezirabil doar atâta vreme cât conceptul de „bunăstare" rămâne nespecificat. Odată ce acest concept este specificat (fie ca satisfacere a preferințelor individuale, fie ca succes în viață, fie ca satisfacere a unui standard obiectiv despre ceea ce este valoros şi demn de realizat în viață) se dovedește fie că egalitatea bunăstării nu poate fi specificată în absența apelului la o teorie independentă despre distribuția echitabilă a resurselor (pentru că resursele de care dispun joacă un rol fundamental în formarea preferințelor sau dorințelor indivizilor), fie că egalitatea bunăstării este incompatibilă cu valorile sau opiniile împărtăşite de unii membri ai societății (de vreme ce membrii unei comunități liberale au păreri profund diferite şi schimbătoare cu privire la ceea ce este valoros sau ceea ce constituie succesul în viață)[33].

Al doilea argument al lui Dworkin, şi cel care a stârnit cele mai multe comentarii şi controverse printre egalitarieni, este aşa numitul *argument al gusturilor scumpe*. Argumentul observă că, din perspectiva egalității bunăstării, indivizii cu gusturi obişnuite trebuie taxați mai mult pentru a le oferi fonduri suplimentare celor care apreciază şampania, ouăle de fluierar, icrele negre sau alte asemenea articole care costă foarte mult. De obicei, acest argument este interpretat ca obiectând egalității bunăstării faptul că legitimează compensarea persoanelor care şi-au cultivat în mod voluntar (şi ca atare sunt responsabile pentru faptul că au) gusturi scumpe. Aceasta întrucât personajul principal al exemplului utilizat de Dworkin pentru a ilustra această obiecție, Louis, este descris tocmai ca o persoană care şi-a cultivat în mod deliberat o astfel de preferință sau ambiție scumpă[34]. Cel mai probabil este însă că Dworkin reproşează egalității bunăstării nu doar faptul că legitimează compensarea persoanelor care şi-au cultivat în mod voluntar gusturi scumpe, ci faptul că legitimează compensarea

[32] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 74.
[33] Vezi Dworkin, *Sovereign Virtue*, 14-4.
[34] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 49.

gusturilor scumpe *simpliciter*[35]. Compensarea gusturilor scumpe ca atare, indiferent de modul în care au fost acestea dobândite, pare să considere Dworkin, este problematică (contraintuitivă). Brian Barry a fost şi mai tranşant. Pentru el, „este ceva nebunesc în ideea că o situaţie dreaptă la modul ideal ar fi una în care persoanele care au nevoie de şampanie şi caviar pentru a atinge nivelul mediu de satisfacţie ar primi mai mulţi bani”[36].

Al treilea argument al lui Dworkin împotriva egalităţii bunăstării este *argumentul gusturilor scumpe ieftine*. Termenul „gusturi scumpe ieftine” face referire la acele gusturi ale unui individ care sunt mai scumpe decât cele pe care le-a avut anterior dar totuşi mai ieftine decât gusturile celorlalţi membri ai societăţii. Pentru a-şi clarifica reproşul, Dworkin a utilizat exemplul lui Jude, membra unei societăţi ipotetice care a reuşit să implementeze idealul egalităţii bunăstării sub forma satisfacerii gusturilor tuturor membrilor săi[37]. Jude se numără însă printre indivizii care au avut gusturi modeste şi au fost, prin urmare, foarte uşor de satisfăcut, astfel încât resursele aflate la dispoziţia sa sunt mult mai reduse decât cele ale celorlalţi membri ai societăţii. La un moment dat, însă, în urma lecturii lui Hemingway, Jude dobândeşte şi îşi cultivă în mod deliberat un nou gust, mult mai scump decât cele anterioare: gustul pentru coride. Datorită nivelului scăzut de resurse de care dispune, ea nu îşi permite totuşi satisfacerea acestui nou gust (de pildă, prin efectuarea unor călătorii în Spania). De vreme ce resursele de care dispune sunt mult mai puţine decât cele ale celorlalţi membri ai societăţii, ea se simte – şi este, conform resursismului (şi, crede Dworkin, conform intuiţiilor comune în privinţa dreptăţii distributive) – îndreptăţită să ceară redistribuirea acestora astfel încât să-şi poată satisface acest nou gust. Egalitatea bunăstării îi refuză însă acest drept.

În sfărşit, al patrulea – şi probabil cel mai important – argument al lui Dworkin împotriva egalităţii bunăstării este unul pe care el l-a invocat şi împotriva concepţiei despre dreptatea socială a lui John Rawls (mai exact, împotriva principiului rawlsian al diferenţei[38]). Argumentul la care mă refer este acela că,

[35] Pentru argumente în favoarea acestei afirmaţii vezi mai ales Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 34-46.

[36] Brian Barry, „Chance, Choice, and Justice”, în lucrarea sa *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 154.

[37] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 58-59.

[38] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5. Pentru alte argumente de acest tip împotriva teoriei rawlsiene a dreptăţii, vezi mai ales Richard Arneson, „Primary Goods Reconsidered”, *Nous* 24 (1990): 429-454, Richard Arneson, „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice”, în *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi,* ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles şi John A. Weymark (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 80-107 sau John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), 46-47. Pentru apărări ale concepţiei rawlsiene de acest tip de

în cadrul egalității bunăstării ca teorie a dreptății, „responsabilitatea individuală nu contează aproape deloc”[39]. Din perspectiva acestui ideal, toți indivizii care sunt dezavantajați în nivelul de bunăstare pe care îl dețin sunt îndreptățiți la compensații din partea celorlalți membri ai societății, chiar şi dacă sunt personal responsabili pentru dezavantajul de care suferă (chiar şi dacă acel dezavantaj reprezintă rezultatul propriilor lor alegeri, riscuri şi acțiuni deliberate). În cuvintele lui Dworkin, egalitatea bunăstării „are drept scop asigurarea faptului că indivizii sunt egali în tipul de bunăstare pe care îl vizează, indiferent de alegerile pe care le fac aceştia sau de riscurile pe care şi le-au asumat”[40]. Acest lucru este însă, în opinia sa, inadmisibil. O teorie adecvată a dreptății (inclusiv o teorie egalitariană), crede Dworkin, „trebuie să facă loc responsabilității individuale pe cât de mult este posibil”[41]. Iar egalitatea resurselor este, după părerea sa, teoria care acordă responsabilității individuale exact locul pe care aceasta îl merită în cadrul unei teorii a dreptății.

2.1.3. Egalitatea oportunităților pentru bunăstare

Egalitatea oportunităților pentru bunăstare este o teorie a dreptății cu o viață foarte scurtă în filosofia politică. Ea a fost apărată pentru o vreme mai ales de Richard Arneson[42]. Inițial, Arneson a susținut o versiune „strictă” a acestui ideal. În această versiune, egalitatea oportunităților pentru bunăstare este satisfăcută doar dacă fiecare persoană beneficiază, la vârsta majoratului, de o arie de opțiuni *efectiv* echivalentă „cu cele ale oricărei alte persoane în ceea ce priveşte perspectivele de satisfacere a preferințelor sale”[43]. Este vorba aici, trebuie menționat, nu despre preferințele actuale ale persoanelor, ci despre preferințele lor ideale, definite ca acele preferințe formate pe baza unui „proces sănătos de formare a preferințelor”, preferințe pe care persoanele în cauză le-ar avea „dacă s-ar angaja într-o extinsă deliberare ideală despre preferințele lor, având la dispoziție informații pertinente complete, într-o stare de calm, gândind clar şi fără a face nicio eroare de raționament”[44]. În ce condiții se poate spune însă că indi-

critică vezi, spre exemplu, Michael Blake, Mathias Risse, „Two Models of Equality and Responsibility”, *Canadian Journal of Philosophy* 38, 2 (2008): 165-200, sau Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (New York: Oxford University Press, 2001).

[39] Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge & London: Belknap Press, 2011), 355.

[40] Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, 355.

[41] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 5.

[42] Un alt simpatizant al ei este – sau cel puțin a fost la un moment dat – şi Simon Keller. Vezi Simon Keller, „Expensive Tastes and Distributive Justice”, *Social Theory and Practice* 28, 4 (2002): 529-552.

[43] Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 85.

[44] Richard J. Arneson, „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophy and Public Affairs* 19, 2 (1990): 163.

vizii beneficiază de arii *efectiv* echivalente de opțiuni? Potrivit lui Arneson, doar într-una dintre următoarele situații: „1) opțiunile sunt echivalente iar persoanele care beneficiază de ele au aceeaşi abilitate de a le negocia; sau 2) opțiunile nu sunt echivalente, dar într-o măsură care este contrabalansată perfect de inegalitățile în abilitatea de negociere a indivizilor; sau 3) opțiunile sunt echivalente şi orice inegalități în abilitățile de negociere ale indivizilor sunt rezultatul unor cauze pentru care este corect să-i considerăm chiar pe ei înşişi drept personal responsabili”[45].

La baza acestei teorii a lui Arneson se află convingerea intuitivă că o societate perfect dreaptă este una în care inegalitățile de bunăstare între indivizi sunt inegalități cauzate doar de alegeri sau comportamente pentru care acei indivizi pot fi considerați în mod legitim drept personal responsabili. Or, a susținut inițial Arneson, odată ce indivizii beneficiază de oportunități egale în sensul menționat, orice inegalități ulterioare de bunăstare între ei sunt inegalități datorate doar „unor factori care se află sub controlul fiecăruia dintre ei”[46]. Cu alte cuvinte: doar inegalități care reprezintă rezultatul „alegerilor lor voluntare sau al unor diferențe de comportament neglijent pentru care pot fi considerați în mod legitim drept personal responsabili”[47]. Kasper Lippert-Rasmussen[48] a evidențiat însă că lucrurile stau, de fapt, altfel. În principiu, este perfect posibil ca o persoană să fie dezavantajată ca urmare a unor factori pentru care nu poate fi considerată în mod legitim drept personal responsabilă chiar şi în condițiile în care ea a beneficiat de aceleaşi oportunități efective de bunăstare (în sensul abia menționat) cu ale oricărei alte persoane. Spre exemplu, ea ar putea suferi de un serios deficit de bunăstare doar ca urmare a faptului că a fost lovită de un fulger. Ca răspuns la constatarea lui Lippert-Rasmussen, Arneson a abandonat egalitatea „strictă” a oportunităților pentru bunăstare în favoarea unei versiuni „largi” a acesteia. Spre deosebire de vechea versiune a oportunităților pentru bunăstare, această versiune este satisfăcută doar dacă „la vârsta majoratului, indivizii beneficiază de seturi de oportunități care să garanteze că, dacă se comportă pe cât de prudent şi rezonabil ar fi de aşteptat să se comporte, toți vor atinge acelaşi nivel de bunăstare de-a lungul vieții”[49].

Nu după foarte mult timp, Arneson a recunoscut totuşi că nici această versiune a egalității oportunităților pentru bunăstare nu reprezintă, de fapt, o teorie adecvată, fie ea şi doar parțială, a dreptății sociale. Cred că putem afirma

[45] Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 86.
[46] Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 86.
[47] Arneson, „Equality and Equal Opportunity”, 85.
[48] Vezi Kasper Lippert-Rasmussen, „Arneson on Equality of Opportunity for Welfare”, *Journal of Political Philosophy* 7, 4 (1999): 478-487.
[49] Richard J. Arneson, „Postscript”, în *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman şi Robert Westmoreland (Oxford: Oxford University Press, 1997), 239.

fără teama de a greşi că Arneson nu a greşit în această privinţă. Împotriva egalităţii oportunităţilor pentru bunăstare au fost avansate argumente extrem de puternice, dacă nu chiar devastatoare. Cel mai puternic dintre acestea este un argument care are destule lucruri în comun cu argumentul gusturilor scumpe al lui Dworkin. Am în vedere argumentul lui Tiny Tim, adus de G. A. Cohen sau Eric Rakowski[50]. Argumentul observă că, datorită caracterului său, Tiny Tim posedă cu mult mai multă bunăstare şi mult mai multe oportunităţi pentru bunăstare, în oricare modalitate subiectivă de înţelegere a bunăstării, decât Scrooge, care, în ciuda nivelului de resurse de care dispune, este mereu nemulţumit de situaţia sa. Prin urmare, într-o societate dedicată urmăririi idealului egalităţii oportunităţilor pentru bunăstare, Tiny Tim ar trebui să-l compenseze pe Scrooge pentru ca acesta din urmă să atingă un nivel similar de oportunităţi de bunăstare subiectivă. O astfel de prescripţie este, însă, în mod evident, inacceptabilă[51].

2.1.4. Egalitatea accesului la avantaje/Egalitatea socialistă a oportunităţilor

Aşa cum am evidenţiat încă din debutul acestui capitol şi după cum s-a putut observa din prezentarea pe care le-am oferit-o, atât egalitatea resurselor cât şi egalitatea oportunităţilor pentru bunăstare sunt teorii ale dreptăţii în care responsabilitatea individuală joacă un rol foarte important. În niciuna dintre aceste teorii responsabilitatea individuală nu pare totuşi să joace un rol atât de central precum cel pe care ea îl are în cadrul egalităţii accesului la avantaje. Egalitatea accesului la avantaje (sau, după cum a numit-o în ultimele sale lucrări, „egalitatea socialistă a oportunităţilor") este idealul dreptăţii pentru care a argumentat G. A. Cohen. Acomodarea pe cât posibil şi dezirabil a responsabilităţii individuale pare să reprezinte doar unul dintre factorii care i-au condus pe Dworkin sau Arneson să susţină egalitatea resurselor, respectiv egalitatea oportunităţilor pentru bunăstare. Altfel spus, în opţiunea lor pentru aceste teorii par să fi contat şi alte argumente decât argumentul necesităţii de a face loc responsabilităţii individuale în cadrul teoriei egalitariene a dreptăţii sociale. Prin contrast, egalitatea accesului la avantaje este fundamentată pe convingerea că responsabilitatea individuală este singurul factor care poate stabili în mod legitim dacă un individ este îndreptăţit sau nu la compensaţii. În opinia lui Cohen, aceasta este, de altfel, convingerea fundamentală a tuturor egalitarienilor (sau, poate mai corect spus, a tuturor egalitarienilor „autentici"). „Atunci când trebuie să decidă

[50] Cohen, „On the Currency", 918, Eric Rakowski, *Equal Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 42.

[51] Pentru alte argumente împotriva egalităţii oportunităţilor pentru bunăstare vezi şi Walter E. Schaller, „Why Preference-Satisfaction Cannot Ground an Egalitarian Theory of Justice", *Journal of Social Philosophy* 31, 3 (2000): 294-306.

dacă dreptatea (prin opoziție cu caritatea) cere sau nu redistribuție", susține Cohen în studiul în care a apărat pentru prima dată în mod sistematic egalitatea accesului la avantaje, „un egalitarian întreabă dacă un individ care suferă de un dezavantaj ar fi putut să-l evite sau dacă poate în prezent să-l învingă. Dacă ar fi putut să-l evite, atunci acel individ nu are niciun drept să fie compensat din punctul de vedere al egalitarianului. Dacă nu ar fi putut să-l evite dar poate în prezent să-l învingă, atunci el poate să ceară ca efortul său de a-l depăşi să fie subvenționat, însă, în afară de situația că ar costa mai mult să-l învingă decât dacă ar fi compensat pentru el fără să-l depăşească, individul nu se poate aştepta ca societatea să-l compenseze pentru dezavantajul său"[52]. Dacă, în schimb, individul nu ar fi putut să evite dezavantajul de care suferă (dacă individul în discuție nu poate fi blamat în mod rezonabil pentru acel dezavantaj), egalitarianul, susține Cohen, îl consideră îndreptățit la compensație. Or, indivizii pot fi dezavantajați fără vina lor atât în privința resurselor cât şi în privința bunăstării de care dispun. Drept urmare, a insistat Cohen, o teorie egalitariană adecvată trebuie să recunoască în principiu atât dreptul indivizilor de a fi compensați pentru dezavantajele involuntare în resursele de care dispun, cât şi pentru dezavantajele involuntare în bunăstarea de care beneficiază. Cu alte cuvinte, teoria egalitariană adecvată a dreptății distributive nu poate să fie nici egalitatea (inițială a) resurselor, care compensează numai dezavantajele involuntare de resurse, nici egalitatea oportunităților pentru bunăstare, care compensează doar dezavantajele involuntare de bunăstare, ci egalitatea accesului la avantaje. „Avantaj" reprezintă un termen tehnic, prin care Cohen desemnează o stare dezirabilă a unei persoane care include, dar este mai largă atât decât nivelul ei de bunăstare cât şi decât resursele de care dispune[53].

Din nefericire pentru cei care şi-ar fi dorit acest lucru, Cohen nu şi-a definit niciodată îndeajuns de sistematic şi precis conceptele şi teoria despre care a susținut că reprezintă cea mai bună interpretare a egalitarianismului. După ştiința mea, cea mai puțin abstractă descriere oferită de Cohen egalității socialiste a oportunităților este cea din ultima lucrare pe care a publicat-o în timpul vieții, *Why Not Socialism?*, iar ea nu diferă prea mult de considerațiile pe care le-am prezentat mai sus. Tot ceea ce putem afla din ce ne spune Cohen despre idealul său favorit al dreptății este că el reprezintă o versiune a egalității „largi" a oportunităților (în sensul precizat în paragraful 2.1.1.). Aceasta deoarece, în cuvintele lui Cohen, acest ideal „urmăreşte să corecteze *toate* dezavantajele care nu sunt rezultatul alegerilor indivizilor, altfel spus, toate dezavantajele pentru care agentul nu poate fi considerat în mod rezonabil drept responsabil, indiferent dacă dezavantajele în cauză reprezintă o neşansă de proveniență socială sau

[52] Cohen, „On the Currency", 920.

[53] Cohen, „On the Currency", 907. Vezi şi G. A. Cohen, „Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities", în *The Quality of Life*, ed. Martha Nussbaum şi Amartya Sen (Oxford: Oxford University Press, 1993), 78.

o neşansă de sorginte naturală”[54]. Mai precis, acest ideal urmăreşte nu doar eliminarea sau neutralizarea dezavantajelor dintre indivizi cauzate de prevederile legale sau prejudecăţile sociale, ci şi a celor cauzate de circumstanţele în care ne naştem, creştem şi suntem educaţi sau a dezavantajelor cauzate de diferenţele de talent sau de alte înzestrări native între indivizi. „Atunci când predomină egalitatea socialistă a oportunităţilor – a adăugat Cohen –, diferenţele în rezultatele la care ajung indivizii în baza oportunităţilor de care au beneficiat nu reflectă decât diferenţele lor de gust şi alegeri, nu diferenţele în capacităţile şi talentele lor naturale şi sociale”[55].

Cohen a oferit o descriere foarte lămuritoare a modului în care un egalitarian ajunge la concluzia că dreptatea cere acest tip de egalitate a oportunităţilor. Egalitarianul socialist al oportunităţilor începe, a precizat Cohen, prin a fi revoltat de inegalitatea socială actuală, pe care o consideră a fi profund nedreaptă. Aceasta deoarece ea nu are nimic sau aproape nimic de a face cu alegerile indivizilor. Dimpotrivă, ea este rezultatul simplei şanse (*sheer luck*) în ereditate şi circumstanţe. Primul impuls al egalitarianului în faţa acestei constatări este acela de a propune în numele dreptăţii egalitatea simplă, strictă, între indivizi. Aceasta îl face însă vulnerabil obiecţiei că este nedrept ca persoanele care au beneficiat de exact aceleaşi avantaje sau oportunităţi iniţiale, dar, precum greierele şi furnica din celebra fabulă a lui La Fontaine, au ales în mod diferit în privinţa utilizării acelor avantaje sau oportunităţi, să fie forţaţi să rămână mereu egali în resurse sau/şi bunăstare. Este inechitabil, altfel spus, ca furnica să fie forţată să plătească pentru alegerile genuine ale greierelui. În faţa acestei obiecţii, egalitarianul realizează că opinia sa nu este, de fapt, aceea că dreptatea cere egalitatea strictă între indivizi. El realizează că, din punctul său de vedere, nedrepte sunt doar inegalităţile care nu sunt rezultatul unor acţiuni pentru care indivizii pot fi consideraţi în mod rezonabil drept personal responsabili, nu şi inegalităţile care rezultă pe fondul egalităţii iniţiale a avantajelor sau a oportunităţilor. Mai mult, egalitarianul realizează că el consideră nedreaptă inclusiv egalitatea între indivizi între care există diferenţe în ceea ce priveşte responsabilitatea individuală pentru nivelul de resurse sau/şi bunăstare de care dispun. Aceasta înseamnă însă, pe de o parte, că egalitarianul în discuţie „este împotriva inegalităţilor dacă şi numai dacă ele reprezintă o chestiune de şansă (*luck*)”[56]. Pe de altă parte, concluzionează Cohen, de vreme ce consideră că inegalităţile de acest tip sunt nedrepte, înseamnă că principiul fundamental căruia el îi este ataşat este cel potrivit căruia dreptatea cere „înlăturarea sau contrabalansarea [tuturor] inegalităţilor cauzate de şansă (*luck*)”[57]. Altfel spus, principiul fundamental căruia

[54] Cohen, *Why Not Socialism*, 18.
[55] Cohen, *Why Not Socialism*, 18.
[56] G. A. Cohen, „Luck and Equality: A Reply to Hurley”, *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 444.
[57] Cohen, „Luck and Equality”, 444.

îi este ataşat egalitarianul în cauză este tocmai principiul egalității socialiste a oportunităților.

2.1.5. Disputa Cohen-Dworkin

În argumentarea sa în favoarea egalității accesului la avantaje, Cohen a ridicat în mod explicit şi câteva obiecții la adresa lui Dworkin. Există mai multe astfel de obiecții. Cea mai importantă – sau cel puțin cea care a beneficiat de cele mai multe discuții – este una legată de modul în care Dworkin tratează problema gusturilor scumpe. Ceea ce îi obiectează Cohen lui Dworkin este că nu recunoaşte în principiu dreptul la compensație al persoanelor care nu ar putea fi considerate în mod rezonabil drept responsabile pentru gusturile lor scumpe (precum, să presupunem, persoanele cărora le-ar fi induse anumite gusturi scumpe prin hipnoză involuntară). Cohen: „Egalitatea resurselor propusă de Dworkin ... penalizează persoanele care au gusturi pentru care nu ar putea fi considerate responsabile dar care, spre neşansa lor, costă foarte mult să fie satisfăcute”[58]. Acest lucru este, însă, în opinia lui Cohen, inacceptabil din punctul de vedere al egalitarianismului. Egalitarienii – sau cel puțin egalitarienii *consecvenți* – ar trebui, sugerează el, să recunoască dreptul indivizilor la compensație pentru toate dezavantajele pentru care nu pot fi considerați în mod rezonabil drept personal responsabili, indiferent de natura acelor dezavantaje[59].

Dworkin nu a lăsat fără răspuns această obiecție. Replica sa a fost aceea că, din punctul său de vedere, numai gusturile scumpe care pot fi considerate handicapuri sau dependențe (*cravings*) sunt îndreptățite la compensații. Celelalte deficite în satisfacerea preferințelor nu constituie însă temeiuri legitime pentru compensații. Deşi preferințele sunt în bună măsură o chestiune de şansă (pentru că nimeni nu deține un control complet, „all the way down”, asupra lor), ele constituie o componentă esențială a personalității noastre: ne identificăm în mod profund cu ele şi, ca atare, nu putem scăpa de responsabilitatea consecințială pentru ele. Aceasta este cu atât mai adevărat cu cât, atunci când nu reprezintă handicapuri sau dependențe, gusturile noastre sunt gusturi bazate pe raționamente (*judgmental tastes*): gusturi pe care le deținem în urma unor judecăți evaluative, care constituie o parte integrantă din concepția noastră despre viața bună, pe care le aprobăm, cu care ne mândrim, ne dorim să le avem etc. De altfel, a insistat Dworkin, „oamenii obişnuiți, în viața obişnuită, îşi asumă responsabilitatea consecințială pentru propriile lor personalități”[60].

[58] Cohen, „On the Currency”, 908.
[59] Cohen are şi alte argumente pentru ideea că dreptatea cere compensarea gusturilor scumpe involuntare. Pentru aceste argumente vezi mai ales G. A. Cohen, „Expensive Taste Rides Again”, în *Dworkin and his Critics*, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2004), 3-29.
[60] Dworkin, *Sovereign Virtue*, 290.

Cohen nu a fost însă convins de aceste argumente. Pentru el, faptul că se identifică în preferinţele sale (scumpe sau nu) nu este deloc un temei suficient pentru a-i refuza unei persoane dreptul la compensaţie. Dimpotrivă, a argumentat Cohen, „tocmai pentru că *s-au identificat* sau *se identifică* în ele, şi ca atare nu ne putem aştepta *în mod rezonabil* să nu le fi dezvoltat sau să scape de ele", persoanele cu gusturi scumpe sunt îndreptăţite la compensaţii. „Prin urmare – continuă Cohen –, ceea ce Dworkin oferă ca temei pentru a *refuza* compensarea – faptul că indivizii se identifică aprobator cu gusturile lor scumpe – este ceva pe care eu îl privesc ca temei pentru oferirea ei, de vreme ce, acolo unde identificarea *este* prezentă, este, de obicei, o neşansă brută pentru indivizi faptul că o preferinţă în care se identifică în mod hotărât se întâmplă să fie scumpă, iar a aştepta ca ei să se abţină sau să se limiteze în satisfacerea acelei preferinţe (pentru că este scumpă) înseamnă, prin urmare, să le cerem să accepte o înstrăinare de ceva foarte profund în ei"[61].

În disputa dintre Cohen şi Dworkin a intervenit şi Matt Matravers. Matravers pare să se situeze de partea lui Cohen. În orice caz, intervenţia sa, care oferă şi o prezentare mult mai detaliată decât cea oferită aici disputei între Cohen şi Dworkin, reprezintă, în cea mai mare parte, o critică a argumentelor celui din urmă[62]. Faptul că oamenii obişnuiţi îşi asumă responsabilitatea consecinţială pentru personalităţile lor, observă mai întâi Matravers, nu este un argument valid în favoarea tezei că suntem cu adevărat responsabili pentru personalităţile noastre. Simplul fapt că oamenii obişnuiţi deţin (fie şi într-o majoritate zdrobitoare) o anumită opinie nu ne spune mai nimic despre valoarea de adevăr a acelei opinii. Opinia în cauză poate fi, altfel spus, şi falsă. În al doilea rând, evidenţiază Matravers, Dworkin nu oferă niciun argument în favoarea ideii că putem fi consideraţi *întotdeauna* (în orice circumstanţe) în mod rezonabil drept responsabili pentru judecăţile sau raţionamentele aflate la baza preferinţelor noastre. Şi mai important, criteriul identificării nu este un criteriu convingător de evaluare a responsabilităţii individuale. Spre exemplu, conform acestui criteriu, o gospodină casnică ce a trăit toată viaţa într-un mediu defavorizat şi care este bucuroasă că are aspiraţii foarte modeste ar trebui considerată o persoană (pe deplin) responsabilă pentru ele. Acest verdict este însă cel puţin problematic, de vreme ce aspiraţiile gospodinei în cauză constituie preferinţe adaptative (preferinţe influenţate puternic de circumstanţele modeste în care ea a trăit sau trăieşte)[63].

[61] Cohen, „Expensive Taste", 7 (sublinierile lui Cohen).

[62] Vezi Matt Matravers, „Responsibility, Luck, and the 'Equality of What?' Debate", *Political Studies* 50 (2002): 558-572.

[63] Matravers s-a inspirat în acest ultim argument de la John Roemer. Vezi John Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1996), 249-250. Un bun rezumat al problemei preferinţelor adaptative a fost oferit de Amartya

Chiar şi un adept al egalității resurselor, Wojciech Sadurski, a găsit că replica lui Dworkin conține aspecte problematice sau neconvingătoare. Sadurski are în vedere mai ales apelul lui Dworkin la criteriul identificării pentru a respinge compensarea gusturilor scumpe. Aşa cum observă Sadurski, acest apel îi creează o problemă majoră lui Dworkin: îi interzice tratamentul diferit al gusturilor scumpe (pe care le consideră necompensabile) şi al talentelor (sau, mai precis, al lipsei talentelor, pe care o consideră compensabilă). „La urma urmei", observă Sadurski, „dacă nu ne putem disocia de preferințele noastre, nu putem face acest lucru nici în cazul talentelor pe care le avem. Dacă ne identificăm cu ceva şi mai *puternic* decât cu preferințele şi capacitățile noastre, acestea sunt talentele şi capacitățile de care dispunem. Şi cu toate acestea talentele se află [în teoria lui Dworkin] în categoria bunurilor compensabile"[64]. Mai mult, este de acord şi Sadurski, criteriul identificării reprezintă o „noțiune excentrică a responsabilității individuale"[65]. Singurul criteriu adecvat al responsabilității individuale este, şi în opinia sa, alegerea şi controlul pe care îl are un individ asupra alegerilor sale. Cu toate acestea, Sadurski rămâne un egalitarian al resurselor, nu unul al accesului la avantaje. De ce? Deşi există şi alte considerente aflate la baza opțiunii sale, temeiul ultim al lui Sadurski pentru această opțiune este acela că „propunerea lui Cohen ca gusturile scumpe involuntare să fie compensate, deci subvenționate de alții, de dragul egalității generale … pare profund contraintuitivă"[66]. Acesta este, de altfel, şi unul dintre principalele aspecte evidențiate cu insistență de Dworkin în ultima replică pe care i-a adresat-o lui Cohen: compensarea persoanelor cu gusturi scumpe este pur şi simplu sever contraintuitivă[67]. Faptul că nu recu-

Sen: „dorințele reprezintă compromisuri cu realitatea, iar realitatea este mai dură cu unii decât cu alții. Săracul lipsit de speranță care îşi doreşte doar să supraviețuiască, țăranul fără pământ care îşi concentrează eforturile doar pentru a-şi putea asigura următoarea masă, servitorul permanent care nu îşi doreşte decât câteva clipe de răgaz, gospodina subjugată care luptă pentru puțină individualitate, cu toții au învățat să-şi păstreze dorințele în conformitate cu situația dificilă în care se află. Privațiunile lor sunt cuprinse şi integrate în matricea interpersonală de satisfacere a dorințelor " (Amartya Sen, *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North Holland, 1985), 191. Pentru o abordare detaliată a preferințelor adaptative vezi Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 109-140.

[64] Wojciech Sadurski, *Equality and Legitimacy* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 218 (trad. mea; sublinierea lui Sadurski).

[65] Sadurski, *Equality and Legitimacy*, 218.

[66] Sadurski, *Equality and Legitimacy*, 211, n. 46. Vreau să reamintesc încă o dată aici, pentru a preveni o eventuală înțelegere greşită, că „propunerea lui Cohen" nu este o propunere a unei reguli „de organizare a societății", ci una principială. Altfel spus, Cohen nu propune compensarea gusturilor scumpe involuntare ca politică publică, ci doar ca recomandare *pro tanto* a dreptății.

[67] Ronald Dworkin, „Replies", în Dworkin and His Critics, ed. Justine Burley (Oxford: Blackwell, 2005), 339, 341, 343-347.

noaşte dreptul la compensare al acestor persoane, sugerează aşadar Dworkin, nu este o obiecție valabilă la adresa egalității resurselor.

2.2. Echitatea comparativă

Un alt filosof care a depus eforturi consistente de-a lungul timpului în proiectul de „iluminare" a exigențelor egalitarianismului este Larry Temkin. Temkin a fost multă vreme un egalitarian al oportunităților de genul lui Cohen. El a crezut, astfel, că intuiția fundamentală pe care se sprijină egalitarianismul ca teorie a dreptății este aceea că „este rău (nedrept şi inechitabil) ca o persoană să se afle într-o situație mai rea decât situația celorlalte persoane fără vina [sau fără alegerea] sa"[68]. În scrierile sale cele mai recente, Temkin a abandonat însă această poziție. În opinia sa actuală, „interesul fundamental al egalitarienilor nu este şansa (*luck*) *per se*, şi nici măcar dacă unele persoane se află într-o situație mai rea decât altele fără vina sau alegerea lor, ci ... echitatea comparativă (*comparative fairness*)"[69].

Echitatea comparativă este o stare de lucruri satisfăcută, în bună măsură, atunci când distribuția bunăstării indivizilor este corespunzătoare meritelor lor morale. Ea nu presupune totuşi neapărat o distribuție a bunăstării perfect proporțională cu meritele indivizilor. Echitatea comparativă este compatibilă şi cu inegalități în bunăstarea unor persoane egal merituoase din punct de vedere moral sau cu egalități în bunăstarea unor persoane cu merite morale inegale. Aceasta întrucât, aşa cum insistă Temkin, meritul moral nu este singurul criteriu al echității comparative. Un rol important în acest sens îl are şi responsabilitatea individuală pentru alegeri şi consecințele acestora. Atâta vreme cât sunt rezultatul unor alegeri libere şi responsabile, inegalitățile de bunăstare între persoane cu merite morale egale sau egalitățile de bunăstare între persoane cu merite morale inegale nu sunt comparativ inechitabile.

Pentru a-şi ilustra punctul de vedere, Temkin oferă exemplul lui John şi Mary. Atât John cât şi Mary sunt persoane decente din punct de vedere moral. Ambii aleg, de asemenea, căi de viață permisibile din punct de vedere moral. Alegerile lor sunt însă diferite. John alege în mod liber şi responsabil o direcție despre care preconizează că îi va aduce un maximum de beneficii personale. Prin contrast, Mary alege liber şi responsabil să se implice constant în acțiuni altruiste şi să pună întotdeauna interesele celorlalți înaintea intereselor sale personale, deşi este conştientă că acest lucru îi va aduce o bunăstare mai

[68] Larry S. Temkin, *Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 13.

[69] Larry S. Temkin, „Justice, Equality, Fairness, Desert, Rights, Free Will, Responsibility, and Luck", în *Responsibility and Distributive Justice*, ed. Carl Knight şi Zofia Stemplowska (Oxford: Oxford University Press, 2011), 62.

redusă decât dacă ar urma calea aleasă de John. Conform previziunilor, ea sfârşeşte cu o bunăstare mai redusă decât John. Acest rezultat, subliniază Temkin, nu reprezintă o inechitate comparativă, deşi Mary are o bunăstare mai redusă decât John, cu toate că John nu este mai merituos din punct de vedere moral decât ea (ba dimpotrivă). Însă, observă Temkin, „Mary *ar fi putut* alege să fie la fel de bine ca John, fără să-şi neglijeze în niciun fel obligaţiile şi responsabilităţile morale. Ea a ales în mod liber şi responsabil o modalitate de viaţă despre care *ştia* că o va lăsa într-o situaţie mai rea decât cea a lui John. Dat fiind acest fapt, putem considera că situaţia sa relativă faţă de John *nu* este per ansamblu inechitabilă comparativ”[70].

Ce l-a determinat pe Temkin să abandoneze egalitarianismul şansei şi să îmbrăţişeze egalitatea comparativă? În principal, două mari constatări. Prima este aceea că o reflecţie atentă arată că, de fapt, nu este întotdeauna nedrept ca o persoană să fie dezavantajată fără vina sau alegerea sa. Aşa stau lucrurile în cazul unei persoane imorale. Nu este, spre exemplu, nicio nedreptate în faptul că un criminal pe deplin responsabil pentru crima sa este dezavantajat ca urmare a loviturii unui copac în cădere în timp ce încearcă să scape de urmărirea poliţiştilor. A doua este observaţia sau intuiţia că unele dezavantaje sunt totuşi nedrepte chiar şi dacă indivizii sunt personal responsabili pentru ele. Astfel de dezavantaje sunt dezavantajele suferite de indivizi ca urmare a faptului că au ales să îndeplinească o datorie morală sau socială. Un exemplu: dezavantajul suferit de o persoană care s-a accidentat serios în urma încercării de a salva o altă persoană dintr-un incendiu. Ca atare, observă Temkin, „şansa (*luck*) *în sine* nu este nici bună nici rea din punct de vedere egalitarian. Egalitarienii obiectează de fapt doar şansei care lasă inegale în bunăstare persoanele cu merite morale egale, nu şi împotriva şansei care egalizează bunăstarea persoanelor cu merite egale sau împotriva şansei care inegalizează bunăstarea persoanelor corespunzător meritelor lor morale. Prin urmare, egalitarienii se opun de fapt şansei *doar în măsura* în care ea subminează echitatea comparativă”[71].

3. Egalitarianismul relaţional

Cel puţin după ştiinţa mea, egalitarianismul relaţional a debutat pe scena filosofiei politice în urmă cu aproape trei decenii, odată cu teoria dreptăţii sociale apărate de Michael Walzer. Teoria lui Walzer este o teorie interesată mai ales de distribuţia unor bunuri fundamentale precum cetăţenia, securitatea şi bunăstarea, banii şi mărfurile, locurile şi condiţiile de muncă, timpul liber, educaţia,

[70] Temkin, „Justice, Equality, Fairness”, 68 (trad. mea; sublinierile lui Temkin).
[71] Temkin, „Justice, Equality, Fairness”, 63 (trad. mea; sublinierea lui Temkin).

serviciile de îngrijire medicală sau puterea politică. În privința unora dintre aceste bunuri, Walzer recomanda o distribuție egală. Aceste recomandări nu erau făcute însă pentru că distribuția egală a acestor bunuri ar fi reprezentat, în opinia sa, o exigență fundamentală a dreptății sociale. În favoarea distribuției egale a acestor bunuri (precum accesul la îngrijirea medicală) Walzer invoca două temeiuri esențiale. Unul este acela că semnificația pe care cei mai mulți cetățeni o acordă acestor bunuri implică necesitatea distribuirii lor egale. Cel mai important pentru contextul de față este însă temeiul că distribuirea egală a acestor bunuri este o condiție necesară pentru atingerea unei stări sociale pe care Walzer a numit-o „egalitate complexă". Aşa cum am explicat şi cu altă ocazie[72], prin acest concept Walzer desemna, în principiu, un set de relații sociale care face imposibilă dominația sau tirania. Iar egalitatea complexă, sugera Walzer, este exigența fundamentală a dreptății sociale.

Pentru Walzer, principiul fundamental al egalitarianismului este, aşadar, cu totul altul decât cel indicat de egalitarienii şansei sau de Larry Temkin. El nu este, mai precis, nici egalitatea oportunităților şi nici echitatea comparativă, ci „o societate liberă de dominație". „Cea mai energică speranță desemnată prin cuvântul *egalitate* – consideră Walzer – este aceea a unei societăți care să fie liberă de exploatare şi oprimare, servitute şi linguşeală; a unei societăți în care nimeni să nu mai tremure cu teamă şi sfială; a unei societăți în care să nu mai existe semeție şi aroganță; a unei societăți în care să nu mai existe stăpâni şi să nu mai existe sclavi. Aceasta nu este o speranță în eliminarea diferențelor dintre indivizi; pentru realizarea ei nu trebuie să fim cu toții exact la fel sau să posedăm aceeaşi cantitate din aceleaşi bunuri. Indivizii – bărbați sau femei – sunt egali (în toate aspectele morale şi politice importante) atunci când niciunul dintre ei nu posedă sau controlează diferitele instrumente de dominație"[73].

Foarte mulți alți filosofi politici contemporani s-au regăsit mai curând în această descriere oferită de Walzer egalitarianismului decât în cele ale lui Dworkin, Cohen sau Temkin. Printre aceştia se numără Elizabeth Anderson, Nancy Fraser, Timothy Hinton, David Miller, Richard Norman, Samuel Scheffler sau Iris Marion Young[74]. Dintre aceşti filosofi, cea mai detaliată (şi pasionată) ca-

[72] Huzum, „Dreptatea socială", 72-73.

[73] Walzer, *Spheres of Justice*, xiii (trad. mea; sublinierea lui Walzer).

[74] Vezi Elizabeth Anderson, „What is the Point of Equality?", *Ethics* 109, 2 (1999): 287-337, Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation", în *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth (Verso: London & New York, 2003), 7-197, Timothy Hinton, „Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?", *Philosophy & Public Affairs* 30, 1 (2001): 72-87, David Miller, „What Kind of Equality Should the Left Pursue?", în *Equality*, ed. Jane Franklin (London: IPPR, 1997), 83-99, David Miller, „Equality and Justice", *Ratio* 10, 3 (1997): 222-236, Richard Norman, „The Social Basis of Equality", în *Ideals of Equality*, ed. Andrew Mason (Oxford: Blackwell, 1997), 238-252, Samuel Scheffler, „What is Egalitarianism?" sau Iris Marion Young, *Justice and the Politics of*

racterizare şi apărare a egalitarianismului relaţional a oferit-o Elizabeth Anderson. „Ţelul negativ adecvat al dreptăţii egalitariene – a insistat Anderson – nu este eliminarea impactului neşansei oarbe asupra vieţilor oamenilor, ci abolirea opresiunii, care este prin definiţie impusă social. Ţelul ei pozitiv adecvat nu este garantarea faptului că toată lumea primeşte ceea ce merită din punct de vedere moral, ci crearea unei comunităţi în care oamenii se află în relaţii de egalitate cu ceilalţi."[75] Prin „opresiune", Anderson are în vedere, în principiu, toate „acele forme de relaţii sociale prin intermediul cărora unii indivizi îi domină, exploatează, marginalizează, înjosesc sau îi tratează în mod violent pe ceilalţi"[76]. Iar prin „relaţii de egalitate" ea se referă, în esenţă, la relaţiile din cadrul unei comunităţi democratice ideale, definită drept o comunitate caracterizată prin „autodeterminare colectivă pe baza unei discuţii deschise între egali şi în acord cu reguli acceptabile pentru toţi"[77]. Aşa cum insistă Anderson, din această perspectivă, doi indivizi nu sunt egali în sensul că ambii posedă părţi egale dintr-un anume bun distribuibil, ci în sensul că „fiecare dintre ei acceptă obligaţia de a-şi justifica acţiunile pe baza unor principii acceptabile pentru celălalt şi iau drept indiscutabilă necesitatea consultării mutuale, a reciprocităţii şi a recunoaşterii"[78]. Desigur, a observat Anderson, egalitatea în distribuţia anumitor bunuri ar putea reprezenta o condiţie instrumentală sau chiar constitutivă pentru realizarea unor relaţii de egalitate între indivizi. Însă egalitatea distributivă ca atare nu reprezintă o preocupare fundamentală pentru egalitarianismul relaţional (sau, cum îl numeşte ea, „egalitarianismul democratic"). Egalitarienii relaţionali sunt „interesaţi în mod fundamental doar de relaţiile sociale în cadrul cărora sunt distribuite bunurile, nu de distribuţia acestor bunuri în sine"[79].

În încercarea ei de a demonstra că egalitarianismul relaţional şi nu egalitarianismul şansei este cea mai bună interpretare a egalitarianismului, Anderson l-a supus unei critici extrem de dure pe cel din urmă. Trebuie reţinut, totuşi, că nu toate obiecţiile lui Anderson la adresa egalitarianismului şansei sunt obiecţii echitabile şi solide. Una dintre cele mai importante dintre obiecţiile care fac parte din categoria criticilor chestionabile este aceea că implementarea exigenţelor egalitarianismului şansei ar presupune măsuri intruzive din partea statului, măsuri ce ar încălca libertatea, spaţiul privat sau, în anumite cazuri, chiar respectul de sine al indivizilor. Acest lucru este, desigur, adevărat. El nu demonstrează totuşi

Difference (Princeton: Princeton University Press, 1991). Coordonatele fundamentale ale celor mai multe dintre teoriile dreptăţii apărate de aceşti filosofi sunt prezentate în Huzum, „Dreptatea socială", 62-66 şi 72-77.

[75] Anderson, „What is the Point", 288-289.

[76] Anderson, „What is the Point", 313.

[77] Anderson, „What is the Point", 313.

[78] Anderson, „What is the Point", 313.

[79] Anderson, „What is the Point", 314.

că egalitatea oportunităților nu este principiul corect al dreptății sociale, ci doar că egalitatea oportunităților ar trebui implementată numai în măsura compatibilă cu respectul datorat protejării libertății, a spațiului privat sau a respectului de sine al indivizilor. De altfel, așa cum am văzut deja, egalitarienii șansei au precizat în chip explicit acest lucru. Egalitatea oportunităților, susțin ei, trebuie implementată numai atât cât este posibil și dezirabil, odată ce luăm în calcul și exigențele celorlalte valori sociale importante. Or, după cum a insistat Richard Arneson, „nu poți respinge un principiu moral care ne spune că trebuie să atingem un anumit obiectiv în cea mai mare măsură în care este posibil subliniind, ceea ce este cu siguranță adevărat, că unele moduri aparent acceptabile de a încerca atingerea lui ar fi contraproductive. O astfel de respingere arată doar că politicile propuse pentru îndeplinirea principiului ar fi lipsite de succes. Ea lasă legitimitatea principiului neatinsă”[80].

În critica operată de Anderson există însă, după cum au recunoscut chiar și unii dintre egalitarienii șansei, și (cel puțin) o obiecție echitabilă. Obiecția în discuție este una care a fost ridicată împotriva egalitarianismului șansei și de alți egalitarieni relaționali. Am în vedere obiecția numită de obicei „obiecția durității” (*the harshness objection*). Așa cum o indică și numele ei, obiecția susține că egalitarianismul șansei este o concepție mult prea dură (pentru a fi acceptabilă) a dreptății[81]. Aceasta pentru că, după cum am văzut, egalitarianismul șansei le refuză orice drept la asistență persoanelor responsabile pentru cauzarea propriilor lor dezavantaje. Este vorba, țin să precizez, despre persoanele care sunt dezavantajate ca urmare a unor alegeri sau opțiuni făcute în condiții ideale de egalitate a resurselor inițiale (Dworkin), de egalitate a oportunităților de bunăstare (Arneson) sau de egalitate a accesului la avantaje (Cohen), în sensul deja evidențiat în cadrul prezentării acestor trei concepții egalitariene ale dreptății sociale[82].

[80] Richard Arneson, „Egalitarian Justice versus the Right to Privacy?”, *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 103. Pentru observații similare vezi și Cohen, *Rescuing*, 271-272.

[81] Vezi Anderson, „What is the Point”, Elizabeth Anderson, „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?”, *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92. Obiecția durității împotriva egalitarianismului șansei a fost ridicată și în Marc Fleurbaey, „Equal Opportunity or Equal Social Outcome?”, *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55, Marc Fleurbaey, „Egalitarian Opportunities”, *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530, Marc Fleurbaey, „Freedom with Forgiveness”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67 sau Scheffler, „What is Egalitarianism”. Am discutat în detaliu această obiecție și – totodată – una dintre principalele replici ale egalitarienilor șansei la adresa ei în studiul meu „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?” *Studia Philosophia* 56, 2 (2011): 41-52. Pentru replici și mai recente ale egalitarienilor șansei la această obiecție, vezi Tan, „A Defense of Luck Egalitarianism” sau Zofia Stemplowska, „Responsibility and Respect: Reconciling Two Egalitarian Visions”, în *Responsibility and Distributive Justice*, ed. Carl Knight și Zofia Stemplowska (Oxford: Oxford University Press, 2010), 115-135.

[82] În opinia egalitarienilor șansei, numai astfel de persoane pot fi considerate în mod rezonabil *pe deplin* responsabile pentru dezavantajele de care suferă. Numai despre astfel de

Obiecția durității este considerată de obicei drept principala obiecție împotriva egalitarianismului şansei şi – totodată – împotriva proiectului de reconciliere între egalitarianism şi alegerea şi responsabilitatea individuală. „Dworkin – a considerat Cohen – a făcut egalitarianismului considerabilul serviciu de a încorpora în cadrul său cea mai puternică idee din arsenalul dreptei anti-egalitariene: ideea alegerii şi responsabilității"[83]. Anderson nu este de acord cu această afirmație a lui Cohen. Pentru ea, şi pentru destui alți egalitarieni, încercarea de a-l concilia cu alegerea şi responsabilitatea individuală reprezintă mai curând un cal troian decât un „serviciu considerabil" pentru egalitarianism. Prin atenția acordată responsabilității individuale, a avertizat spre exemplu şi Marc Fleurbaey, „egalitarianismul este în mare pericol să îşi piardă sufletul"[84]. Pentru egalitarienii şansei şi pentru mulți alți egalitarieni distributivi acesta este însă un preț care merită plătit. În orice caz, pentru ei, alegerea de a ignora pur şi simplu responsabilitatea individuală nu este deloc o alegere viabilă. Din punctul lor de vedere, această opțiune ar fi practic echivalentă cu abandonarea uneia dintre cele mai importante şi puternice intuiții despre dreptate. Este vorba despre intuiția anunțată în debutul secțiunii 2.1.1: aceea că o persoană genuin vinovată pentru dezavantajul de care suferă îşi pierde (sau măcar îşi diminuează) dreptul moral la compensații din partea celorlalți membri ai societății.

Principalul argument al „relaționiştilor" împotriva „distributiviştilor" nu este totuşi obiecția durității, ci obiecția că „egalitarianismul distributiv nu poate surprinde în mod adecvat dimensiunea relațională a dreptății: el eşuează să obiecteze împotriva relațiilor inegale ca potențială problemă distinctă a dreptății, altfel spus, împotriva diferențelor de statut şi putere independent de consecințele lor distributive"[85]. Şi mai precis, potrivit acestei obiecții, egalitarianismul distri-

persoane se poate susține, altfel spus, că sunt dezavantajate *exclusiv* datorită propriei neglijențe sau datorită unor riscuri sau alegeri pe care şi le-au asumat în mod genuin voluntar. Ca atare, egalitarianismul şansei le refuză orice drept la compensații *numai şi numai* acestor persoane. Pentru detalii în privința concepției egalitarienilor şansei despre condițiile în care o persoană poate fi considerată în mod rezonabil drept personal responsabilă pentru dezavantajele de care suferă vezi mai ales Serena Olsaretti, „Responsibility and the Consequences of Choice", *Proceedings of the Aristotelian Society* CIX, 2 (2009): 165-188, Nicholas Barry, „Reassessing Luck Egalitarianism", *The Journal of Politics* 70, 1 (2008): 136-150, Susan Hurley, *Justice, Luck and Knowledge* (Harvard: Harvard University Press, 2003), John E. Roemer, „A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner", *Philosophy and Public Affairs* 22, 2 (1993): 146-166 sau John E. Roemer, „Equality and responsibility", *Boston Review* 20, 2 (1995): 3-7 (disponibil online la adresa http://www.bostonreview.net/ BR20.2/roemer.html. Accesat 15 mai 2012.

[83] Cohen, „On the Currency", 933.

[84] Marc Fleurbaey, „Freedom with Forgiveness", *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67. Vezi şi Marc Fleurbaey, „Equal opportunity or equal social outcome?," *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55 sau Marc Fleurbaey, „Egalitarian Opportunities", *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530.

[85] Christian Schemmel, „Distributive and Relational Equality", *Politics, Philosophy & Economics* 11, 2 (2011): 125.

butiv ar fi „incapabil să identifice în mod adecvat importanța morală intrinsecă a modului în care acționează instituțiile sociale şi politice" sau să recunoască faptul că „modul în care instituțiile *tratează* oamenii are o relevanță pentru dreptatea socială care este independentă de, sau cel puțin nu este reductibilă la efectele distributive ale acestui tratament"[86].

Spre deosebire de obiecțiile menționate anterior, aceasta este o obiecție aplicabilă nu doar egalitarianismului şansei, ci tuturor versiunilor egalitarianismului distributiv[87]. Obiecția sugerează, după cum s-a putut observa, că există două tipuri distincte de nedreptăți sociale, nedreptățile distributive şi nedreptățile instituționale, şi că egalitarianismul distributiv este incapabil să le explice (şi eventual să le remedieze) pe cele din urmă[88]. Faptul că egalitarianismul distributiv este incapabil să explice nedreptățile instituționale (sau orice alte nedreptăți care nu sunt nedreptăți distributive) este, fără îndoială, adevărat. Însă egalitarianismul distributiv (sau, în orice caz, egalitarianismul şansei) nici nu pretinde că explică toate tipurile de nedreptăți sociale, ci numai pe cele distributive. Aşa cum am evidențiat încă de la bun început, egalitarianismul şansei este propus de către susținătorii săi doar ca o teorie a *dreptății distributive*, nu ca teorie a dreptății sociale în întregul ei. Ca atare, această obiecție a relaționiştilor împotriva egalitarianismului distributiv nu mi se pare deloc a fi una rezonabilă. Tot ceea ce poate ea arăta este că ar fi dezirabil ca egalitarianismul distributiv să fie completat cu o teorie a principiilor dreptății în relațiile instituționale sau în alte tipuri de relații din cadrul societății. Niciun egalitarian distributiv rezonabil nu s-ar împotrivi însă unei astfel de idei.

4. Obiecțiile împotriva egalitarianismului

După cum probabil cititorul deja cunoaşte, egalitarianismul nu este singura teorie a dreptății sociale dezvoltată de filosofii politici contemporani. Există, dimpotrivă, multe alte astfel de teorii. Printre acestea se numără utilitarismul, li-

[86] Schemmel, „Distributive and Relational Equality", 125 (trad. mea; sublinierea lui Schemmel).

[87] În afara egalitarianismului oportunităților şi a echității comparative, pe care le-am prezentat în acest capitol, alte teorii egalitariene distributive sunt, spre exemplu, rawlsianismul, „egalitarianismul radical" al lui Kai Nielsen, „egalitarianismul extrem" al lui Ingmar Persson, „quasiegalitarianismul" lui Andrew Mason, egalitarianismul bunurilor substanțiale fundamentale apărat de Thomas Christiano sau egalitarianismul şansei în versiunile apărate de Nicholas Barry, Eric Rakowski, Shlomi Segall, Zofia Stemplowska sau Kok-Chor Tan. Pentru cele mai multe dintre lucrările în care sunt dezvoltate aceste teorii vezi în special bibliografia utilă.

[88] Un astfel de argument împotriva egalitarianismului distributiv a mai fost avansat şi de Nancy Fraser. Vezi Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics", în special 9-11 şi 34-35. Pentru o replică la argumentul lui Fraser, vezi Ingrid Robeyns, „Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified?", *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553.

bertarianismul, conservatorismul, suficientismul sau prioritarianismul. Şi mai important, cele mai multe dintre aceste teorii au fost apărate ca rezultat al convingerii că egalitarianismul este, de fapt, o teorie eronată sau măcar problematică a dreptății sociale.

În favoarea acestei convingeri au fost avansate mai multe argumente. Multe dintre ele sunt însă, țin să evidențiez, nerezonabile, chiar eronate. Un astfel de argument este acela că egalitarianismul nu are nicio altă bază în afara invidiei celor săraci, slabi, leneşi sau netalentați față de cei bogați, puternici, harnici sau talentați. Acest „argument" abia dacă merită atenția noastră. El reprezintă practic o „lovitură sub centură", inadmisibilă în cadrul unei dezbateri filosofice serioase. Mai precis, acest „argument" este un sofism, situându-se în această privință pe acelaşi plan cu „argumentul" că teoriile profund anti-egalitariene (precum libertarianismul sau conservatorismul) nu au nicio altă bază în afara aroganței şi egoismului celor care le apără (în numele celor „bogați şi puternici")[89].

Un alt „argument" mai mult decât surprinzător împotriva egalitarianismului este acela că el neagă importanța uneia dintre cele mai importante valori morale şi sociale. Autorul acestei obiecții se referă, nu o să vă vină să credeți, la responsabilitatea individuală. Autorul în discuție este conservatorul John Kekes, care a avansat obiecția menționată într-o lucrare recentă ce pretinde că demască „iluziile" egalitarienilor contemporani[90]. E adevărat, responsabilitatea individuală nu joacă deloc un rol important în cadrul concepției rawlsiene a dreptății sociale. După cum am încercat să evidențiez şi după cum s-a putut observa şi în prezentarea pe care am făcut-o aici, lucrurile stau însă cu totul altfel în cazul lui Dworkin, Cohen sau al multor altor egalitarieni contemporani. Probabil însă că Kekes i-a citit doar pe diagonală, sau doar pe sărite, sau numai pe unii dintre filosofii cărora le atribuie o astfel de „iluzie".

Tot un argument nerezonabil împotriva egalitarianismului este şi argumentul că el ar recomanda statului egalizarea „cu orice preț" a oportunităților inițiale ale indivizilor ori a altor bunuri sau că este incompatibil cu protejarea libertății (sau a altor valori sociale importante)[91]. Pentru a constata că acest argument este nerezonabil este suficient să ne reamintim că, aşa cum am precizat în debutul acestui capitol, egalitarianismul nu este, de fapt, precum socialismul,

[89] Pentru alte critici ale acestui „argument", vezi, spre exemplu, Robert Young, „Egalitarianism and Envy", *Philosophical Studies* 52, 2 (1987): 261-276 sau Richard Norman, „Equality, Envy, and the Sense of Injustice", *Journal of Applied Philosophy* 19, 1 (2001): 43-54.

[90] John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), 25-41.

[91] Vezi, spre exemplu, Antony Flew, *The Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality* (New York: Prometheus Books, 1981), Tibor R. Machan, „The Errors of Egalitarianism", în *Liberty and Equality*, ed. Tibor R. Machan (Stanford: Hoover Institution Press, 2002), xi-xxiv sau Kekes, *The Illusions of Egalitarianism*.

comunitarianismul sau conservatorismul, o teorie despre obligațiile practice ale statului sau despre starea de lucruri dezirabilă din toate punctele de vedere (din perspectiva tuturor valorilor sociale importante) în cadrul societății. Desigur, egalitarienii, sau măcar cei mai mulți dintre ei, sugerează sau chiar afirmă explicit de multe ori şi că ar fi dezirabil ca instituțiile abilitate să facă mult mai mult decât au făcut până acum în numele dreptății. Aceasta cu atât mai mult cu cât, cred că suntem cu toții de acord, dreptatea este una dintre cele mai importante virtuți dezirabile în cadrul societății. Niciun egalitarian rezonabil nu ar susține însă – şi niciun egalitarian contemporan nu a susținut, după ştiința mea – că dreptatea este singura valoare dezirabilă în cadrul unei societăți sau că dreptatea trebuie realizată „cu orice preț". Toți îşi apără principiul sau idealul favorit al dreptății în acelaşi mod în care a făcut-o şi Cohen. Cohen preciza, să ne reamintim, că nu apără egalitatea accesului la avantaje ca principiu sau ideal dezirabil să fie realizat pe deplin, ci, dimpotrivă, ca un principiu sau ideal ce trebuie supus în practică „la orice limitare este necesar să îi fie impusă de respectul datorat celorlalte valori"[92]. Iar printre valorile la care se referea Cohen se numără, după cum am evidențiat, şi libertatea sau protejarea sferei private a indivizilor.

Nu în ultimul rând, un alt argument problematic împotriva egalitarianismului este acela că el nu este (cel puțin în unele dintre versiunile sale, precum egalitatea accesului la avantaje, egalitatea oportunităților pentru bunăstare sau echitatea comparativă) un ideal pe deplin fezabil al dreptății sociale. Argumentul este problematic pentru că are la bază presupoziția că un ideal adecvat al dreptății trebuie să fie unul pe deplin fezabil (pe deplin realizabil, în circumstanțe favorabile, în practică). Fezabilitatea nu ne spune însă nimic despre valoarea de adevăr a unui principiu sau ideal moral regulativ. Ea nici nu confirmă nici nu falsifică un astfel de principiu sau ideal. Doar plauzibilitatea sau, dimpotrivă, neverosimilitatea sa morală (consistența, respectiv inconsistența sa cu cele mai puternice dintre convingerile noastre morale) pot face acest lucru. Ca atare, este mai mult decât îndoielnic că fezabilitatea poate pretinde statutul de constrângere legitimă pentru un principiu sau ideal al dreptății[93].

Desigur, s-ar putea întreba, la ce bun un ideal „doar regulativ" al dreptății sociale? La ce bun un principiu sau ideal care nu poate fi realizat decât parțial sau într-o măsură aproximativă în practică? Din nefericire, nu pot aborda

[92] G.A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99, 4 (1989): 908.

[93] Pentru toate detaliile acestui argument, vezi studiul meu „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale". Filosofii contemporani care au depus cele mai mari eforturi pentru a arăta că fezabilitatea nu reprezintă o constrângere legitimă pentru un ideal al dreptății sunt G. A. Cohen şi Andrew Mason. Vezi mai ales lucrările lor citate în supranota 13. Țin să menționez, de asemenea, că în favoarea acestei idei a argumentat încă Platon. Vezi în special Platon, *Republica*, 472a.

pe larg aici această problemă[94]. Coordonatele fundamentale ale răspunsului la întrebarea menționată nu sunt însă foarte greu de intuit. În primul rând, nu este deloc de la sine înțeles, așa cum pare să presupună această întrebare, că o „societate bună" este una în care exigențele dreptății ar trebui realizate pe deplin. La urma urmei, așa cum am insistat deja, există și alte valori foarte importante și dezirabile în cadrul unei societăți, valori care se pot afla – și se află adesea, după cum au semnalat Isaiah Berlin sau, mai recent, John Tomasi[95] – în conflict cu dreptatea. În al doilea rând, un ideal „doar regulativ" al dreptății sociale nu este deloc un ideal impotent sau inutil în practică. Dimpotrivă, el este perfect capabil să ne ghideze (să ne indice ce fel de instituții, aranjamente sociale sau politici trebuie să adoptăm) pentru a progresa în eliminarea sau măcar atenuarea celor mai importante și flagrante dintre nedreptățile din societățile sau lumea în care trăim. În sfârșit, și probabil cel mai important, este perfect posibil ca răspunsul corect (sau cel mai rezonabil) la întrebarea „Ce este dreptatea socială?" să fie constituit de un principiu sau ideal „doar regulativ"[96]. Este perfect posibil, altfel spus, ca un ideal „doar regulativ" să fie totuși cel mai în măsură să ne apropie de realizarea obiectivului înțelegerii cât mai complete și adecvate a naturii dreptății (și nedreptății) sociale.

Există, totuși, așa cum recunosc și foarte mulți egalitarieni, și un argument foarte puternic împotriva egalitarianismului. Argumentul în cauză este, de altfel, principalul argument care i-a determinat pe unii dintre ei să abandoneze egalitarianismul[97]. El este valabil nu doar în cazul egalitarianismului distributiv,

[94] Pentru răspunsuri amplu argumentate la această întrebare, vezi mai ales Dorothy Emmet, *The Role of the Unrealisable. A Study in Regulative Ideals* (New York: St. Martin's Press, 1994) sau David Estlund, „What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work", *Analyse und Kritik* 33, 2 (2011): 395-416. Pentru argumente în favoarea afirmațiilor făcute aici, vezi, de asemenea, studiul meu „Problema fezabilității".

[95] Vezi mai ales Isaiah Berlin, *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri* (București: Humanitas, 2010) și John Tomasi, *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

[96] Spun răspunsul „cel mai rezonabil" și nu „răspunsul adevărat" pentru că mă număr printre cei care sunt sceptici în privința capacității filosofiei politice de a descoperi adevărul despre principiile sau valorile sociale de care este interesată. Consider, mai exact, că John Rawls a avut dreptate atunci când a susținut că standardul corectitudinii ideilor, opiniilor sau teoriilor unui filosof politic nu este adevărul, ci rezonabilitatea (John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 127). Am apărat această poziție a lui Rawls în „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?", *European Journal of Science and Theology* 8, 3 (2012): 233-240.

[97] Un astfel de (fost) egalitarian este Richard Arneson. Arneson apără în prezent o teorie a dreptății pe care o numește „prioritarianism senzitiv la responsabilitate" (*responsibility catering prioritarianism*). Potrivit acestei teorii, dreptatea cere îmbunătățirea bunăstării tuturor membrilor societății, însă cu prioritate (relativă) îmbunătățirea nivelului de bunăstare al

ci şi în cazul egalitarianismului relaţional. Argumentul în discuţie este aşa-numitul *argument al nivelării în jos* (*levelling down*), al cărui *locus classicus* este articolul lui Derek Parfit, „Equality or Priority?"[98]. El obiectează, în esenţă, că idealurile egalitariene ale dreptăţii pot fi satisfăcute şi de egalităţi sau de egalizări care nu îmbunătăţesc cu nimic situaţia indivizilor şi chiar şi de egalităţi sau egalizări „în jos", care înrăutăţesc situaţia tuturor membrilor societăţii (inclusiv a celor care o duc cel mai rău în cadrul acesteia). Egalitatea oportunităţilor pentru bunăstare, spre exemplu, este satisfăcută şi dacă oportunităţile efective pentru bunăstare ale tuturor membrilor unei societăţi sunt foarte (şi, desigur, exact la fel de) puţine sau chiar nule. La fel stau lucrurile şi în cazul celorlalte idealuri egalitariene distributive sau în cazul idealului egalităţii relaţionale. O societate în care toţi indivizii sunt la fel de săraci şi lipsiţi de putere este, la urma urmei, una în care niciunul dintre ei nu posedă mijloacele de a-i domina pe ceilalţi. Se pare, aşadar, că egalitarienii sunt nevoiţi să considere inclusiv astfel de situaţii ca fiind în principiu drepte. Cel mai probabil, pentru foarte mulţi (dacă nu chiar pentru cei mai mulţi) dintre noi, ideea că astfel de situaţii sunt drepte este, însă, una sever contraintuitivă. Probabil că majoritatea dintre noi am considera că o societate în care oportunităţile indivizilor sunt inegale dar în care chiar şi cei care o duc cel mai rău din acest punct de vedere au totuşi oportunităţi suficiente (sau mai multe oportunităţi decât în orice alt tip de societate) pentru a duce viaţa pe care şi-o doresc este preferabilă din punctul de vedere al dreptăţii unei societăţi cu oportunităţi perfect egale dar minimale sau extrem de reduse[99].

Argumentul nivelării în jos pare, fără îndoială, măcar *prima facie*, un argument extrem de puternic. Foarte mulţi egalitarieni consideră însă că există bune temeiuri în favoarea opiniei că el nu constituie totuşi o obiecţie legitimă, sau cel puţin nu una devastatoare, la adresa egalitarianismului. Larry Temkin, spre exemplu, a argumentat că, în ciuda apelului ei intuitiv (şi retoric), obiecţia

celor care o duc cel mai rău din acest punct de vedere fără vina lor. Vezi, spre exemplu, Richard J. Arneson, „Luck Egalitarianism and Prioritarianism", *Ethics* 110, 2 (2000):. 339-349.

[98] Derek Parfit „Equality or Priority?" în *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton şi Andrew Williams (London: Macmillan, 2000), 81-125. Articolul a fost publicat pentru prima oară în 1995, în cadrul seriei de prelegeri Lindley.

[99] Dacă într-adevăr aşa stau lucrurile, înseamnă că majoritatea dintre noi suntem adepţi fie ai unei versiuni a suficientismului, fie ai unei versiuni a prioritarianismului. Principalul filosof care a apărat suficientismul ca teorie a dreptăţii este Harry Frankfurt, în „Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98, 1 (1987): 21-43, „Equality and Respect", *Social Research* 64 (1997): 3-15 sau „The Moral Irrelevance of Equality", *Public Affairs Quarterly* 14 (2000): 87-103. Primul principiu prioritarian propus ca principiu al dreptăţii este celebrul principiu rawlsian al diferenţei. Alte versiuni ale prioritarianismului au fost sau sunt apărate în Parfit „Equality or Priority?", Arneson, „Luck Egalitarianism and Prioritarianism", Roger Crisp, „Equality, Priority, and Compassion", *Ethics* 113 (2003): 145-63 sau Nils Holtug, *Persons, Interests, and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

nivelării în jos are la bază câteva presupoziții problematice, chiar false[100]. De asemenea, Andrew Mason a dezvoltat o teorie „quasi-egalitariană" a dreptății despre care susține că neutralizează sau măcar atenuează în mod semnificativ forța obiecției nivelării în jos[101]. Nu în ultimul rând, Thomas Christiano a argumentat recent în favoarea tezei că egalitarianismul susține de fapt în numele dreptății doar distribuția egală *la cel mai înalt nivel posibil* a oportunităților, a bunăstării sau a celorlalte bunuri fundamentale de care este interesat[102]. Dacă Temkin, Mason sau Christiano au, într-adevăr, dreptate rămâne de investigat şi dezbătut. Cert este însă că oricine doreşte să îşi formeze o opinie cât mai întemeiată şi echitabilă despre soliditatea egalitarianismului ca teorie a dreptății va trebui să examineze cu atenție şi argumentele acestor filosofi[103].

Bibliografie citată

Anderson, Elizabeth. „What is the Point of Equality?" *Ethics* 109, 2 (1999): 287-337.

Anderson, Elizabeth. „How Should Egalitarians Cope with Market Risks?" *Theoretical Inquiries in Law* 9, 1 (2007): 61-92.

Arneson, Richard J. „Equality and Equal Opportunity for Welfare". *Philosophical Studies*, 56, 1 (1989): 77-93.

[100] Vezi mai ales lucrările sale „Equality, Priority, and the Levelling Down Objection", în *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton şi Andrew Williams (Basingstoke: Macmillan, 2000), 126-161, „Equality, Priority or What?", *Economics and Philosophy* 19 (2003): 61-87, „Egalitarianism Defended", *Ethics* 113 (2003): 764-82 „Personal versus Impersonal Principles: Reconsidering the Slogan", *Theoria* LXIX, 1-2 (2003): 21-31 sau „Illuminating Egalitarianism". Un argument similar împotriva obiecției nivelării în jos a fost adus recent şi de Nir Eyal, în „Leveling Down Health", în curs de apariție în *Health: Concepts, Measures, and Ethics*, ed. Nir Eyal, Ole Norheim, Samia Hurst şi Dan Wikler (New York: Oxford University Press). Disponibil online la adresa http://medethics.med.harvard.edu/pdf/eyal/Eyal_Leveling_down_health_RnR.pdf. Accesat 8 septembrie 2012.

[101] Mason, *Levelling the Playing Field*, 116-120, 129, 142-143. Vezi şi Andrew Mason, „Egalitarianism and the Levelling Down Objection", *Analysis* 61, 3 (2001): 246-254. Argumentarea lui Mason a fost examinată critic de Nils Holtug, în „A Note on Conditional Egalitarianism", *Economics and Philosophy* 23, 1 (2007): 45-63.

[102] Vezi Thomas Christiano, „A Foundation for Egalitarianism", în *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*, ed. Nils Holtug şi Kasper Lippert-Rasmussen (Oxford: Clarendon Press, 2007), 71-76, Thomas Christiano, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 12-45 sau Thomas Christiano, Will Braynen, „Inequality, Injustice and Leveling Down", în *Justice, Equality, and Constructivism: Essays on G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*, ed. Brian Feltham (Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2009), 392-420.

[103] Vreau să le mulțumesc colegilor mei Aurora Hrițuleac şi Bogdan Olaru, care au parcurs cu multă atenție şi răbdare manuscrisul acestui capitol. Ca urmare a sugestiilor lor, multe dintre ideile expuse aici beneficiază de o formulare semnificativ îmbunătățită față de enunțarea lor inițială.

Arneson, Richard J. „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare". *Philosophy and Public Affairs* 19, 2 (1990): 158-194.
Arneson, Richard J.„Primary Goods Reconsidered". *Nous* 24 (1990): 429-454.
Arneson, Richard J. „Postscript". În *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman şi Robert Westmoreland, 228-241. Oxford: Oxford University Press, 1997.
Arneson, Richard J. „Luck Egalitarianism and Prioritarianism". *Ethics* 110, 2 (2000):. 339-349.
Arneson, Richard J. „Egalitarian Justice versus the Right to Privacy?" *Social Philosophy and Policy* 17, 2 (2000): 91-119.
Arneson, Richard J. „Rawls, Responsibility, and Distributive Justice". În *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi*, ed. Marc Fleurbaey, Maurice Salles şi John A. Weymark, 80-107. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Arneson, Richard J. „Luck Egalitarianism Interpreted and Defended". Disponibil la adresa http://philosophyfaculty.ucsd.edu/ faculty/rarneson/luckegalitarianism2.pdf. Accesat 5 septembrie 2012.
Barry, Brian. *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
Barry, Brian. *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity, 2005.
Barry, Nicholas. „Reassessing Luck Egalitarianism". *The Journal of Politics* 70, 1 (2008): 136-150.
Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
Berlin, Isaiah. *Cinci eseuri despre libertate şi alte scrieri*. Bucureşti: Humanitas, 2010.
Blake, Michael. „International Justice". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2005, http://plato.stanford.edu/ entries/international-justice.
Blake, Michael, Mathias Risse, „Two Models of Equality and Responsibility". *Canadian Journal of Philosophy* 38, 2 (2008): 165-200.
Brown, Alexander. *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
Burley, Justine, ed. *Dworkin and His Critics*. Oxford: Blackwell, 2005.
Caney, Simon. „Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities". *Metaphilosophy* 32, 1 (2001): 113-134.
Caney, Simon. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
Christiano, Thomas. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Cohen, G. A. „On the Currency of Egalitarian Justice". *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944.
Cohen, G. A. „Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities". În *The Quality of Life*, ed. Martha Nussbaum şi Amartya Sen, 9-29. Oxford: Oxford University Press, 1993.
Cohen, G. A. „Facts and Principles". *Philosophy & Public Affairs* 31, 3 (2003): 211-245.
Cohen, G. A. „Luck and Equality: A Reply to Hurley". *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 439-446.
Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
Cohen, G. A. *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press, 2009.
Cohen, G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, ed. Michael Otsuka. Princeton: Princeton University Press, 2011.
Crisp, Roger. „Equality, Priority, and Compassion". *Ethics* 113 (2003): 145-63.

Daniels, Norman. *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Denier, Yvonne. *Efficiency, Justice and Care. Philosophical Reflections on Scarcity in Health Care*. Dordrecht: Springer, 2007.
Dworkin, Ronald. „Equality, Luck and Hierarchy". *Philosophy & Public Affairs* 31, 2 (1993): 190-198.
Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
Dworkin, Ronald. *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge & London: Belknap Press, 2011.
Elster, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Emmet, Dorothy. *The Role of the Unrealisable. A Study in Regulative Ideals*. New York: St. Martin's Press, 1994.
Estlund, David. „What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work". În *Analyse und Kritik* 33, 2 (2011): 395-416.
Eyal, Nir. „Leveling Down Health". În curs de apariție în *Health: Concepts, Measures, and Ethics*, ed. Nir Eyal, Ole Norheim, Samia Hurst şi Dan Wikler. New York: Oxford University Press. Disponibil online la adresa http://medethics.med.harvard. edu/pdf/eyal/ Eyal_Leveling_down_ health _RnR.pdf. Accesat în 8 septembrie 2012.
Feltham, Brian, ed. *Justice, Equality, and Constructivism: Essays on G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*. Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
Fleurbaey, Marc. „Equal Opportunity or Equal Social Outcome?" *Economics & Philosophy* 11 (1995): 25-55.
Fleurbaey, Marc. „Egalitarian Opportunities". *Law and Philosophy* 20 (2001): 499-530.
Fleurbaey, Marc. „Freedom with Forgiveness". *Politics, Philosophy & Economics* 4, 1 (2005): 29-67.
Flew, Antony. *The Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality*. New York: Prometheus Books, 1981.
Frankfurt, Harry. „Equality as a Moral Ideal". *Ethics* 98, 1 (1987): 21-43.
Frankfurt, Harry. „Equality and Respect". *Social Research* 64 (1997): 3-15.
Frankfurt, Harry. „The Moral Irrelevance of Equality". *Public Affairs Quarterly* 14 (2000): 87-103.
Fraser, Nancy. „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation". În *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth, 7-197. London & New York, Verso, 2003.
Gilabert, Pablo. „Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory". *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 1 (2011): 39-56.
Hinton, Timothy. „Must Egalitarians. Choose Between Fairness and Respect?" *Philosophy & Public Affairs* 30, 1 (2001): 72-87.
Holtug, Nils. „A Note on Conditional Egalitarianism". *Economics and Philosophy* 23, 1 (2007): 45-63.
Holtug, Nils. *Persons, Interests, and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
Holtug, Nils, Kasper Lippert-Rasmussen, ed. *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
Hurley, Susan L., *Justice, Luck, and Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Huzum, Eugen. „Can Luck Egalitarianism be Really Saved by Value Pluralism?" *Studia Philosophia* 56, 2 (2011): 41-52.
Huzum, Eugen. „Justice and (the Limits of) other Social Values. A Defense of the Primacy of Justice". *Symposion* IX, 1, 17 (2011): 165-172.
Huzum, Eugen. „Dreptatea socială". În *Concepte şi teorii social-politice*, coord. Eugen Huzum, 59-83. Iaşi: Institutul European, 2011, Disponibil online la adresa http://ices.academia. edu/EugenHuzum.
Huzum, Eugen. „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptății sociale. Cazul Amartya Sen". *Symposion* IX, 2, 18 (2011): 415-428.
Huzum, Eugen. „Ce este egalitarianismul?". *Transilvania* 2 (2012): 79-85.
Huzum, Eugen. „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?", *European Journal of Science and Theology* 8, 3 (2012): 233-240.
Huzum, Eugen. „Problema fezabilității în teoria dreptății sociale". În *Sfera Politicii* 5/171 (2012): 124-135. Disponibil online la adresa http://ices.academia.edu/Eugen Huzum/Papers.
Huzum, Loredana. *Dreptate distributivă şi sănătate în filosofia contemporană*. Iaşi: Institutul European, 2011. Disponibil online la adresa http://independent.academia. edu/ LoredanaHuzum.
Kamm, F. M. „Sen on Justice and Rights: A Review Essay". *Philosophy & Public Affairs* 39, 1 (2011): 82-104.
Kekes, John. *The Illusions of Egalitarianism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.
Keller, Simon. „Expensive Tastes and Distributive Justice". *Social Theory and Practice* 28, 4 (2002): 529-552.
Knight, Carl, Zofia Stemplowska, ed. *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
Lippert-Rasmussen, Kasper. „Arneson on Equality of Opportunity for Welfare". *Journal of Political Philosophy* 7, 4 (1999): 478-487.
Machan, Tibor R. ed. *Liberty and Equality*. Stanford: Hoover Institution Press, 2002.
Mason, Andrew. „Egalitarianism and the Levelling Down Objection". *Analysis* 61, 3 (2001): 246-254.
Mason, Andrew. „Just Constraints". *British Journal of Political Science* 34, 2 (2004): 251-268.
Mason, Andrew. *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
Matravers, Matt. „Responsibility, Luck, and the 'Equality of What?' Debate". *Political Studies* 50 (2002): 558-572.
Meyer, Lukas. „Intergenerational Justice". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2008. http://plato.stanford.edu/entries/ justice-intergenerational.
Miller, David, „What Kind of Equality Should the Left Pursue?". În *Equality*, ed. Jane Franklin, 83-99. London: IPPR, 1997.
Miller, David, „Equality and Justice". *Ratio* 10, 3 (1997): 222-236.
Miroiu, Adrian, *Introducere în filosofia politică*. Iaşi: Polirom, 2009.
Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan Justice*. Colorado and Oxford: Westview Press, 2002.
Norman, Richard. „The Social Basis of Equality". În *Ideals of Equality*, ed. Andrew Mason, 238-252. Oxford: Blackwell, 1997.
Norman, Richard. „Equality, Envy, and the Sense of Injustice". *Journal of Applied Philosophy* 19, 1 (2001): 43-54.
Olsaretti, Serena. „Responsibility and the Consequences of Choice". *Proceedings of the Aristotelian Society* CIX, 2 (2009): 165-188.

Parfit, Derek. „Equality or Priority?". În *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton şi Andrew Williams, 81-125. London: Macmillan, 2000.
Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University, Press, 1989.
Rakowski, Eric. *Equal Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999. Trad. rom. *O teorie a dreptății*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2012.
Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001.
Robeyns, Ingrid. „Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified?" *Constellations* 10, 4 (2003): 538-553.
Roemer, John E. „A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner". *Philosophy and Public Affairs* 22, 2 (1993): 146-166.
Roemer, John E. *A Future for Socialism*. Cambridge: Harvard University Press,1994.
Roemer, John E. „Equality and Responsibility". *Boston Review* 20, 2 (1995): 3-7. Disponibil online la adresa http://www.bostonreview.net/ BR20.2/roemer.html. Accesat 15 mai 2012.
Roemer, John E. *Equal Shares: Making Market Socialism Work*. London: Verso, 1996.
Roemer, John E. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1996.
Roemer, John E. *Equality of Opportunity*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
Sadurski, Wojciech. *Equality and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Sangiovanni, Andrea. „Normative Political Theory: A Flight from Reality?". În *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, ed. Duncan Bell, 219-239. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Schaller, Walter E. „Why Preference-Satisfaction Cannot Ground an Egalitarian Theory of Justice". *Journal of Social Philosophy* 31, 3 (2000): 294-306.
Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. New York: Oxford University Press, 2001.
Scheffler, Samuel. „What Is Egalitarianism?" *Philosophy & Public Affairs* 31, 1 (2003): 5-39.
Schemmel, Christian. „Sen, Rawls – and Sisyphus". *Indian Journal of Human Development* 5, 1 (2011): 197-210.
Schemmel, Christian. „Distributive and Relational Equality". *Politics, Philosophy & Economics* 11, 2 (2011): 123-148.
Segall, Shlomi. „In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism". *Social Theory and Practice* 33, 2 (2007): 177-198.
Segall, Shlomi. *Health, Luck, and Justice*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
Sen, Amartya. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North Holland, 1985.
Sen, Amartya. „What Do We Want From a Theory of Justice?". *Journal of Philosophy* 103 (2006): 215-238.
Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 2009.
Tan, Kok-Chor. *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Tan, Kok-Chor. „A Defense of Luck Egalitarianism". *The Journal of Philosophy* CV, 11 (2008): 665-690.
Temkin, Larry S. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
Temkin, Larry S. „Equality, Priority, and the Levelling Down Objection". În *The Ideal of Equality*, ed. Matthew Clayton şi Andrew Williams, 126-161. Basingstoke: Macmillan, 2000.

Temkin, Larry S. „Equality, Priority or What?" *Economics and Philosophy* 19 (2003): 61-87.
Temkin, Larry S. „Egalitarianism Defended". *Ethics* 113 (2003): 764-82.
Temkin, Larry S. „Personal versus Impersonal Principles: Reconsidering the Slogan", *Theoria* LXIX, 1-2 (2003): 21-31.
Temkin, Larry S. „Illuminating Egalitarianism". În *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Cristiano şi John Christman, 155-178. Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
Tomasi, John. *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
Valentini, Laura. „A Paradigm Shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen". *Economics and Philosophy* 27, 3 (2011): 297-315.
Vallentyne, Peter. „Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities". *Ethics* 112 (2002): 529-557.
Walzer, Michael. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
Woodard, Christopher. „Egalitarianism". *Philosophical Books* 46, 2 (2005): 97- 112.
Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
Young, Robert. „Egalitarianism and Envy". *Philosophical Studies* 52, 2 (1987): 261-276.

Bibliografie suplimentară

Arneson, Richard J. „Equality of Opportunity". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2002. http://plato.stanford. edu/entries/ equal-opportunity.
Arneson, Richard J. „Egalitarianism". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2002, http://plato.stanford.edu/ entries/ egalitarianism.
Baker, John. *Arguing for Equality*. London: Verso, 1987.
Callinicos, Alex. *Egalitatea. Sărăcie şi inegalitate în economiile dezvoltate*. Bucureşti: Antet, 2001.
Cavanagh, Matt. *Against Equality of Opportunity*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
Cohen, G. A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge & London: Harvard University Press, 2001.
Cohen, G. A. „Luck and Equality: A Reply to Hurley". *Philosophy and Phenomenological Research* 72, 2 (2006): 439-446.
Dworkin, Ronald. *Drepturile la modul serios*. Chişinău: ARC, 1998.
Dworkin, Ronald. „*Sovereign Virtue* Revisited". *Ethics* 113, 1 (2012): 106-139.
Fishkin, James S. *Justice, Equal Opportunity, and the Family*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
Fleurbaey, Marc. *Fairness, Responsibility, and Welfare*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Gordon, John-Stewart. „Moral Egalitarianism". În *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser şi Bradley Dowden. 2008. http://www.iep.utm.edu/moral-eg/.

Gosepath, Stephan. „Equality". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2007. http://plato.stanford.edu/entries/equality/.
Hinton, Timothy. „Choice and Luck in Recent Egalitarian Thought". *Philosophical Papers* 31, 2 (2002):145-167.
Holtug, Nils. „Egalitarianism and the Levelling Down Objection". *Analysis* 58, 2 (1998): 166-174.
Jacobs, Lesley A. *Pursuing Equal Opportunities: The Theory and Practice of Egalitarian Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Knight, Carl. *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility, and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Lake, Christopher. *Equality and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
Lippert-Rasmussen, Kasper. *Deontology, Responsibility, and Equality*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2005.
Macleod, Colin M. *Liberalism, Justice, and Markets. A Critique of Liberal Equality*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
Matravers, Matt, *Responsibility and Justice*. Cambridge: Polity, 2007.
Miller, David, *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
Mithaug, Dennis E. *Equal Opportunity Theory*. Thousand Oaks, London & New Dehli: Sage, 1996.
Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
Nielsen, Kai. *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. New Jersey: Totowa, 1985.
Otsuka, Michael. *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
Persson, Imgmar. „Equality, Priority and Person-Affecting Value". *Ethical Theory and Moral Practice* 4, 1 (2001): 23-39.
Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
Schmitz, David. *Elemente ale dreptății*. Bucureşti: Humanitas, 2012.
Sen, Amartya. *Inequality Re-examined*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
Stemplowska, Zofia. „Making Justice Sensitive to Responsibility". *Political Studies* 27, 2 (2009): 237-59.
Sypnowich, Christine, ed. *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
Vincent, Nicole. „What Do You Mean I Should Take Responsibility for My Own Ill Health?" *Journal of Applied Ethics and Philosophy* 1, 1 (2009): 39-51.
Wolff, Jonathan. „Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos". *Philosophy and Public Affairs* 27, 2 (1998): 97-122.
Wolff, Jonathan, Avner de-Shalit. *Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Feminismul*

Cătălina-Daniela RĂDUCU

Introducere

După ce şi-a salvat cetatea dezlegând enigma Sfinxului, după ce, fără voie, şi-a omorât tatăl şi s-a căsătorit cu mama sa, după ce şi-a scos ochii şi a petrecut vreme îndelungată în exil, Oedip se întoarce la Sfinx şi îl întreabă: „De ce nu mi-am recunoscut mama?" Creatura mitologică cu cap de femeie îi răspunde: „Pentru că ai răspuns greşit enigmei mele. Atunci când te-am întrebat: ce ființă merge în patru picioare dimineața, în două la amiază şi în trei seara, tu mi-ai răspuns: omul. N-ai spus nimic despre femeie." „Dar când spui om, incluzi în această categorie şi femeile", a răspuns Oedip. „Asta crezi tu!" i-a replicat Sfinxul.

Acest dialog între Oedip şi Sfinx, imaginat de poeta feministă Muriel Rukeyser[1] ilustrează exemplar principala preocupare a feminismului încă de la începuturile sale: combaterea viziunii generale conform căreia diferențele de gen nu sunt neapărat relevante. Meritul principal al feminismului a fost acela de a arăta că o pretinsă universalitate poate masca, în realitate, masculinitatea generalizată.

Două exemple sunt importante de adus în atenție aici: primul îl constituie celebra *Dispută privind femeile (Querelle des Femmes)* ce a durat aproximativ trei secole şi s-a purtat în jurul binecunoscutei întrebări: „Sunt femeile oameni?", secondată de o altă întrebare, la fel de importantă: „Sunt femeile la fel cu bărbații?"[2].

În zilele noastre, astfel de întrebări pot părea surprinzătoare, însă la vremea respectivă (secolele XV-XVIII) ele reprezentau preocupări de o importanță vitală, atât pentru scriitoarele ce au provocat disputa cât şi pentru oponenții lor (în

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului S*ocietatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

[1] Muriel Rukeyser, „Myth", *The Norton Antology of Literature by Women: The Tradition in English*, eds. Sandra M. Gilbert and Susan Gubar (New York: W.W. Norton, 1985), 1777-8.

[2] A se vedea o discuție detaliată asupra disputei femeilor în Joan Kelly, „Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*", în *Women, History and Theory: the Essays of Joan Kelly* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 65-109.

majoritate bărbaţi), ce ofereau argumente elaborate în sprijinul răspunsului negativ la prima întrebare.

Al doilea exemplu sugestiv pentru chestiunea de faţă îl reprezintă modalitatea în care a fost abordată problema universalităţii ca masculinitate generalizată imediat după Revoluţia Franceză. Alimentată de ideile egalitariste promovate de iluminism şi puternic sprijinită de mişcările de femei ale vremii, Revoluţia Franceză, ce proclama libertatea, egalitatea şi *fraternitatea* pentru toţi cetăţenii, a avut grijă să le pună la locul cuvenit pe revoluţionarele care îmbrăcaseră pantaloni şi purtaseră arme în sprijinul ideilor eliberatoare[3]. După ce femeile i-au sprijinit pe bărbaţi în înlăturarea regalităţii şi în impunerea agendei iacobine, între 1793 şi 1795, o serie de decrete ale iacobinilor dizolvă cluburile femeilor, le interzic acestora să participe la întrunirile politice şi scot în afara legii reuniunile femeilor pe străzi în număr mai mare de cinci. Tot prin decret se interzice şi îmbrăcarea pantalonilor de către femei. Regimul republican francez decide că: „bărbaţii poartă pantaloni, bărbaţii sunt cetăţenii şi orice activitate politică este destinată exclusiv bărbaţilor[4]". Aşadar: sunt femeile la fel cu bărbaţii? Includerea lor în categoria universală a umanităţii garantează că femeile sunt valorizate în aceeaşi măsură ca bărbaţii?

Această preocupare iniţială a feminismului, ce nu şi-a pierdut relevanţa nici în zilele noastre, a fost dublată, cel puţin în ultimele decenii, de o altă preocupare, nu mai puţin importantă; răspunsul corect la întrebarea „Sunt femeile la fel cu bărbaţii?" nu epuizează problematica de bază a feminismului. El se asociază cu răspunsul, de asemenea corect, la întrebarea: „Sunt toate femeile la fel?" Aceasta pentru că, aşa cum universalul *om* trebuie să acopere ambele genuri şi nu să mascheze ignorarea unuia dintre ele şi privilegierea celuilalt gen, la fel universalul *femeie* trebuie să acopere, în realitate, diversitatea existentă în rândul femeilor (dată de rasă, clasă socială, naţionalitate şi nu numai) şi nu să mascheze privilegierea unei anumite categorii de femei în detrimentul altora.

Aceste prime pagini au reuşit să schiţeze deja ceea ce, în opinia mea, constituie problematica de bază de feminismului din toate timpurile, un fel de fir roşu ce asigură, în ciuda numeroaselor opinii diferite ale feministelor, continuitatea preocupării pentru condiţia femeilor în societate. În privinţa divergenţelor de opinie dintre feministe, menţionam anterior că două răspunsuri *corecte* ne ajută să ne apropiem de o înţelegere a feminismului. Opinia mea este că multitudinea de opinii aflate în dispută este generată nu de găsirea *răspunsurilor corecte* la cele două întrebări, răspunsuri autoevidente, cel puţin pentru feministe, şi asupra cărora cele mai multe dintre ele se pun de acord, în linii mari, ci

[3] Cf. Barbara Winslow, „Feminist Movements: Gender and Sexual Equality", în *A Companion to Gender History*, ed. Teresa A. Meade şi Marry E. Wiesner-Hanks (Oxford: Blackwell, 2004), 190-191.

[4] Winslow, „Feminist Movements", 191.

de dezacordul asupra *soluțiilor corecte* de remediere a inegalităților şi de punere în valoare a diferențelor, soluții pe care feministele le caută, cu mai mult sau mai puțin succes, începând cel puțin din secolul al XIX-lea.

1. Ce este feminismul?

Doar din scurta discuție anterioară nu reiese cu maximă claritate ce ar fi feminismul, ci doar ce preocupări majore îl caracterizează, în linii foarte generale. Termenul *feminism* are un statut special şi controversat. Apariția acestui termen se asociază cu apariția altor *–isme* (cum ar fi socialismul sau comunismul), la finalul secolului al XIX-lea şi combină termenul francez *femme* cu sufixul *–isme*, în ideea de a arăta că, la momentul respectiv, devenise imperativ necesar ca problematica femeilor şi interesele acestora să se impună pe scena social-politică şi să capete răspunsuri şi soluții îndelung evitate. În acelaşi timp, eticheta de feminist/feministă a ajuns curând să fie respinsă de mulți dintre susținătorii egalității de gen şi ai drepturilor femeilor deoarece, în timp, nu fără oarecare interes răuvoitor, oponenții mişcării feministe au exagerat şi caricaturizat imaginea femeii ce s-ar ascunde în spatele unei astfel de etichete.

Astfel, percepția comună, încă de la apariția termenului, asociază feminismul cu radicalismul, cu respingerea feminității şi cu abolirea rolului tradițional al femeii până la consecințe cum ar fi refuzul maternității sau dominația asupra bărbaților. De aceea există, uneori chiar în rândul feministelor/feminiştilor, o rezervă de a-şi prezenta eforturile sub această etichetă. Auzim de multe ori exprimări de genul: „Nu sunt o feministă, dar susțin egalitatea femeilor cu bărbații...". Dincolo de accentele peiorative sau chiar patetice care, în opinia mea, nu au mare legătură cu adevăratele intenții ale feminismului din toate timpurile, consider că este necesar de subliniat faptul că, deşi sub umbrela termenului *feminism* putem găsi o largă varietate de idei şi manifestări, toate au legătură cu un fapt esențial: conştientizarea unui statut problematic al femeii în societate, în raport cu cel al bărbatului şi încercarea de a restabili un echilibru între genuri.

Şi, cu toate că, poate, ar fi mai corect să se vorbească despre *feminisme* decât despre *feminism*, este necesar să subliniez că, în toate formele lor, începând cu cele care se concentrează exclusiv asupra femeilor şi continuând cu cele care se concentrează pe problematici de rasă, statut social, naționalitate etc., feminismele au un fundament comun: convingerea de nezdruncinat că femeile au drepturi umane inalienabile şi că acestea trebuie să le fie garantate şi respectate indiferent de tipul de societate din care provin, de rasa căreia îi aparțin, de statutul economic şi social pe care îl dețin etc..

Chiar definițiile de dicționar ale feminismului insistă asupra acestei componente esențiale. Astfel, pentru a oferi doar două exemple, *Blackwell Dictionary*

of Modern Thought defineşte feminismul drept: „susţinerea drepturilor egale pentru femei şi bărbaţi, însoţită de angajamentul de a îmbunătăţi poziţia femeilor în societate. El presupune astfel existenţa unei condiţii de inegalitate, fie că este concepută drept dominaţie a bărbaţilor, patriarhat, inegalitate de gen sau efecte sociale ale diferenţei de gen."[5] De asemenea, *Palgrave Dictionary of Political Thought* defineşte feminismul drept „susţinerea drepturilor femeilor şi a egalităţii lor sociale, politice şi economice cu bărbaţii. (...) În înţelesul său cel mai larg, [feminismul] susţine nu doar că femeilor le-au fost acordate drepturi inferioare în raport cu bărbaţii, ci şi că, în toate relaţiile sociale, statutul acestora este considerat sau tratat, implicit, drept inferior şi că această situaţie a condus la dominarea acestora, atât în mod direct cât şi indirect, de către bărbaţi..."[6].

Din aceste două definiţii reiese încă o caracteristică esenţială a feminismului: feminismul nu se reduce doar la discuţia abstractă asupra statutului femeii în societate, ci are drept componentă principală angajamentul în direcţia schimbării acestui statut în sensul remedierii unui dezechilibru istoric: teoria politică feministă „investighează de ce în aproape toate societăţile cunoscute bărbaţii par să aibă mai multă putere şi mai multe privilegii decât femeile şi cum anume poate fi schimbată această situaţie. Este, prin urmare, teorie *angajată*, ce caută să înţeleagă societatea cu scopul de a o provoca şi de a o modifica..."[7].

Tocmai în virtutea componentei sale esenţial acţionale, feminismul este considerat una dintre ideologiile majore, alături de liberalism, marxism, conservatorism, socialism etc.: „Feminismul este mai mult o atitudine politică decât o teorie sistematică. Viaţa politică reprezintă fundamentul său: scopul său este de a schimba lumea. Asemeni marxismului, sau oricărei alte mişcări ce vizează schimbarea politică, ideile sale se combină inextricabil cu acţiunea. Spre deosebire de marxism, o ideologie iniţiată de un singur om, feminismul este în mod esenţial plural. Ideile sale derivă implicit din experienţa fiecărei femei care a rezistat sau a încercat să reziste dominaţiei"[8]. Astfel, în pluralitatea sa, „feminismul are un singur scop evident, simplu, major – să pună capăt dominaţiei sistematice a bărbaţilor asupra femeilor. Teoria feministă are, de asemenea, un singur scop major – înţelegerea, explicarea şi combaterea acestei dominaţii, cu scopul de a-i pune capăt."[9]

[5] William Outhwaite, ed., *Blackwell Dictionary of Modern Thought.* Second edition (Malden: Blackwell, 2006), 235.

[6] Roger Scruton, ed., *Palgrave Dictionary of Political Thought*. 3rd edition (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 247.

[7] Valerie Bryson, *Feminist Political Theory. An Introduction*. Second edition (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003), 1.

[8] Jane Mansbridge şi Susan Moller Okin, „Feminism", în *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 1, ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit şi Thomas Pogge (Malden: Blackwell, 2007), 332.

[9] Mansbridge, Okin, „Feminism", 332.

O definiție ce încearcă să acopere varietatea de idei caracteristică feminismului în toate formele sale ar putea fi următoarea: „Feminismul reprezintă convingerea că femeile şi bărbații au o valoare inerentă egală. Deoarece societățile privilegiază bărbații ca grup sunt necesare mişcări sociale pentru a obține egalitatea între femei şi bărbați, alături de înțelegerea faptului că genul se intersectează întotdeauna cu alte ierarhii sociale”[10]. Consider definiția inspirată, deoarece se centrează pe patru idei ce ne pot ajuta să înțelegem mai bine feminismul: ideea de *valoare egală*, de *privilegiu masculin*, de *mişcare socială* şi cea de *intersecție a ierarhiilor*.

Ideea de *valoare egală* este deosebit de importantă, deoarece, prin înțelegerea faptului că femeile şi bărbații au valoare egală, devine mai uşor de demascat faptul că valorile şi capacitățile masculine au statut de norme în societate. Astfel devine mai uşor de înțeles de ce este atât de greu de atins idealul de egalitate între femei şi bărbați. Pusă în aceşti termeni, problema egalității de gen nu va fi niciodată rezolvată, în opinia mea. Aceasta pentru că normele şi standardele din societatea actuală încă sunt masculine, mult-proclamatul principiu al concurenței libere între femei şi bărbați neputând avea niciodată drept rezultat egalitatea, de vreme ce femeile şi bărbații sunt liberi să concureze pentru aceleaşi poziții definite în termenii masculinității, însă. Astfel, conceptul de valoare egală evită neajunsurile celui de egalitate, evitând astfel şi situația în care femeilor, în egală măsură ca şi bărbaților, li s-ar garanta (aşa cum se întâmplă, de altfel, în zilele noastre, fără succes, în ciuda măsurilor de discriminare pozitivă introduse pe scară largă în multe dintre statele occidentale) oportunități egale de a urmări poziții definite în termenii masculinității[11]. Mai mult, conceptul de valoare egală aduce în atenție faptul că preocupările considerate tradițional feminine nu sunt mai puțin importante sau mai puțin valoroase decât cele considerate tradițional masculine, aşa cum încă se întâmplă în societățile noastre avansate.

Ideea de *privilegiu masculin* este în egală măsură importantă în definirea feminismului, deoarece ajută la demascarea faptului că societățile noastre evoluate încă privilegiază bărbații, atât în sfera publică, aşa cum am văzut, continuând să definească pozițiile dezirabile în termeni masculini, cât şi în sfera privată unde, pentru a oferi un singur exemplu, de multe ori, copiii de sex masculin încă sunt preferați şi privilegiați în raport cu cei de sex feminin. Astfel, pentru a oferi un singur exemplu, un sondaj Gallup realizat în anul 2011 în Statele Unite arată că, în situația în care ar avea un singur copil, dacă ar exista

[10] Estelle B. Freedman, *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women* (New York: The Random House, 2002), 7.

[11] Pentru detalii asupra discuției privitoare la tipurile de obstacole ce împiedică atingerea egalității de gen în societate (norme sociale, roluri de gen, stereotipuri de gen şi instituții sociale) a se vedea şi Ingrid Robeyns, „When will society be gender just?”, în *The Future of Gender*, ed. Jude Browne (New York: Cambridge University Press, 2007), 54-74.

posibilitatea alegerii sexului copilului înainte ca acesta să se nască, americanii ar prefera ca acesta să fie băiat; mai mult, în acest sens, arată sondajul, preferințele americanilor nu s-au schimbat aproape deloc față de anul 1941, prima dată când s-a efectuat în Statele Unite un astfel de sondaj[12].

Ideea de *mişcare socială* este ceea ce caracterizează poate cel mai bine feminismul, întrucât, de la protestele feministelor ca grup, în diversele lor manifestări şi până la inițiativele şi proiectele individuale ale femeilor, fără acest tip de acțiune feminismul nu ar fi obținut progresele pe care le-a obținut de la apariția sa şi până în zilele noastre. De asemenea, este foarte important de menționat că un merit important al feminismului a fost acela că nu şi-a purtat bătăliile în mod autist, insensibil la celelalte nedreptăți şi inegalități sociale ci, pe lângă revendicările privitoare la drepturile femeilor, la autonomia şi independența acestora, feminismul a recunoscut independența şi inter-dependența tuturor oamenilor, asociind acțiunile şi inițiativele pentru egalitate cu alte mişcări ce vizează obținerea dreptății sociale.

O definiție a femininsmului nu ar fi completă, în opinia mea, dacă nu s-ar menționa şi componenta de *ierarhie socială*. Astfel, dacă înțelegem feminismul în calitate de teorie a opresiunii femeilor şi de practică a rezistenței împotriva dominației masculine, dar mai ales în calitate de credință conform căreia femeile şi bărbații au o valoare egală inerentă, vom înțelege şi faptul că, „din cauză că cele mai multe societăți privilegiază bărbații ca grup, sunt necesare mişcări sociale prin care să se obțină egalitatea între femei şi bărbați, motivate de înțelegerea faptului că genul se intersectează întotdeauna cu orice alt tip de ierarhie”[13].

2. Cum a transformat feminismul universul social?

În ultimele două secole şi jumătate, feminismul, în toate formele sale, a transformat profund fiecare aspect al vieții femeilor şi bărbaților. Sper că, din definițiile prezentate în rândurile de mai sus, cititorul şi-a format deja o imagine destul de clară asupra feminismului. Pentru a facilita şi mai mult o înțelegere adecvată a acestui curent al filosofiei politice, în cele ce urmează voi prezenta, pe scurt şi în linii mari, în limitele permise de spațiul rezervat acestui capitol, şi evoluția sa în timp.

Originile în timp ale feminismului nu sunt uşor de identificat, dacă ne gândim la faptul că, deşi termenul de *feminism* apare, aşa cum am văzut, la sfâr-

[12] Cf. „Gallup Poll on Gender Preference”, desfăşurat în luna iunie 2011. Rezultatele sunt disponibile la http://www.gallup.com/poll/148187/americans-prefer-boys-girls-1941.aspx. Accesat la 25.01.2012.

[13] Winslow, „Feminist Movements”, 187.

şitul secolului al XIX-lea, pentru a desemna un tip de activism al femeilor cu scopul de a remedia un dezechilibru şi o serie de nedreptăţi istorice, idei feministe pot fi identificate mult mai devreme. Astfel, de exemplu: „are sens să ne întrebăm chiar şi dacă Platon a fost feminist, având în vedere concepţia sa conform căreia femeile ar trebui să fie instruite să conducă (*Republica*, Cartea V), chiar dacă el a constituit o excepţie în contextul istoric căruia îi aparţinea”[14]. Şi mai devreme, poeta Sappho (secolul VI î. Ch.) este un exemplu invocat de istorici. În Evul Mediu, Hildegard von Bingen (secolul XI) reprezintă un nume demn de menţionat. Christine de Pisan (1365 – c. 1430), implicată în deja menţionata *Querelle des Femmes*, desigur, de partea femeilor, subliniază egalitatea femeilor cu bărbaţii şi apără, în scrierile sale, femeile împotriva misoginismului literaturii vremii dar şi al autorităţii religioase. Desigur, eforturile acesteia, precum şi ale altor scriitoare din vremea sa, nu au produs un program politic, însă reprezintă o perspectivă feministă demnă de luat în considerare.

Secolul al XVII-lea aduce o schimbare de discurs importantă. Deşi ideea de raţiune a adus prejudicii importante femeilor[15], revoluţia adusă în filosofie de către Descartes, în prima jumătate a secolului respectiv a oferit un argument deosebit de puternic celor ce susţineau cauza femeilor: de vreme ce toate persoanele posedă raţiune şi posibilitatea de a obţine cunoaştere autentică fără a fi necesar pentru aceasta studiul textelor clasice sau sacre, autoritatea tradiţională a putut fi respinsă în favoarea analizei raţionale şi a gândirii independente. Marie de Gournay, Anna Maria von Schurmann au contestat astfel autoritatea tradiţională şi instituţiile tradiţionale de pe poziţiile unui raţionalism feminist, dar poate că cea mai surprinzătoare luare de poziţie este aceea a unui bărbat,

[14] Sally Haslanger, Nancy Tuana şi Peg O’Connor, „Topics in Feminism”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = http://plato.stanford.edu/archives/ win2011/entries/feminism-topics/. Accesat la 26 ianuarie 2012.

[15] Timp de secole, începând cu Descartes însuşi, care susţinea că „până şi femeile posedă raţiune”, opinia filosofică general răspândită a fost aceea conform căreia raţiunea este identificabilă cu masculinul, femeile fiind identificate cu natura, cu biologicul, cu pasiunea mai degrabă decât cu raţiunea. Pentru o discuţie detaliată a acestei problematici, a se vedea Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: ‘Male’ and ‘Female’ in Western Philosophy*, 2nd edition (London: Routledge, 1993) sau Susan Bordo, „The Cartesian Masculinization of Thought and the Seventeenth-Century Flight from the Feminine”, în *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*, ed. Bat-Ami Bar On (New York: State University of New York Press, 1994). Opinia dominantă în rândul filosofilor era aceea că principiile raţionalismului nu sunt aplicabile femeilor. Potrivit acestei opinii, însăşi natura lor le împiedică pe femei să-şi dezvolte pe deplin raţiunea. Mari gânditori precum Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau ş.a. susţineau cu argumente „filosofice” că femeile sunt esenţialmente fiinţe dominate de emoţii şi pasiuni, fiind potrivite pentru rolurile de soţii şi mame dar totalmente nepotrivite pentru sfera publică, acolo unde raţiunea, apanajul bărbaţilor, era pusă la lucru pentru binele societăţii.

François Poulain de la Barre care, într-o serie de trei tratate despre egalitatea de gen, preia principiile carteziene şi „nu susţine numai că, de vreme ce «spiritul nu are sex», femeile sunt la fel de capabile de a avea raţiune ca şi bărbaţii, ci argumentează şi că femeile sunt la fel de capabile precum bărbaţii de a obţine abilităţile şi cunoaşterea ce le-ar permite să participe în mod egal în toate activităţile economice şi sociale, incluzând guvernarea şi conducerea militară”[16].

Pe ideea raţionalităţii umane universale îşi fundamentează şi britanica Mary Astell (1666-1731) argumentele, anticipând ideile lui Mary Wollstonecraft, atunci când susţine că, deşi femeile din vremea sa par frivole şi incapabile de raţiune, acesta este mai degrabă rezultatul unei educaţii greşite decât al vreunei deficienţe naturale. Respectiva situaţie în care se aflau contemporanele sale, argumentează Astell, reprezintă un argument puternic pentru educarea lor, nu pentru imposibilitatea educării acestora[17].

Mary Wollstonecraft, prin a sa *Vindication of the Rights of Women* este prima care face o respingere sistematică a acestui tip de argumentare ce susţinea că femeile sunt diferite prin natura lor de bărbaţi şi, prin urmare, incapabile de a dobândi aceleaşi abilităţi ca aceştia. În primul rând, *Vindication* este intenţionată de către Wollstonecraft a combate necesitatea educaţiei diferite pentru femei în raport cu bărbaţii, idee susţinută de Jean-Jacques Rousseau, cu ecouri importante în epocă. Astfel, ea respinge ferm ideea necesităţii unei educaţii diferenţiate în funcţie de gen susţinând că, de vreme ce şi femeile şi bărbaţii posedă raţiune în egală măsură, educaţia pe care ei o primesc trebuie să fie identică. Pentru prima dată în istoria ideilor feministe, Mary Wollstonecraft contestă într-o manieră sistematică rolurile de gen prescrise social, argumentând că abilităţile de a fi o bună soţie şi o mamă devotată nu sunt „naturale”, „înnăscute” şi dând dezbaterii privitoare la statutul femeii în societate o dimensiune cu totul nouă[18]. Ideea menţionată anterior, aceea de valoare egală, se face prezentă în argumentarea lui Wollstonecraft: dacă rolurile femeilor şi bărbaţilor sunt impuse de către societate, atunci ele trebuie contestate şi trebuie recunoscut că preocupările femeilor nu sunt mai puţin importante sau valoroase decât cele ale bărbaţilor. Inevitabil, ideea de valoare egală conduce la ideea de drepturi egale. În acest context, Mary Wollstonecraft cere drepturi egale la educaţie, angajare, proprietate şi susţine că acestea sunt necesare pentru ca femeile să nu fie obligate să se căsătorească din cauza statutului economic precar. Mai mult, femeile au nevoie de drepturi egale, recunoscute legal, pentru a putea face alegeri raţionale independente şi pentru a nu fi forţate să intre în rolurile prescrise de societate, iar dacă totuşi o fac, aceasta să fie alegerea lor, prin însăşi această alegere raţională, ele

[16] Bryson, *Feminist Political Theory*, 6-7.
[17] Cf. Bryson, *Feminist Political Theory*, 9.
[18] Cf. Bryson, *Feminist Political Theory*, 17.

fiind capabile să-şi îndeplinească mai bine respectivele roluri[19]. Momentul Mary Wollstonecraft este deosebit de important în evoluţia istorică a feminismului, pentru că reprezintă prima argumentare sistematică a faptului că diferenţele dintre femeile şi bărbaţi nu sunt naturale, ci sunt construite şi impuse social.

Mary Wollstonecraft a deschis calea spre ceea ce a fost numit, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, *feminism*. Evoluţia acestuia a fost, într-un mod convenabil (deşi, poate, pe alocuri forţat şi contestabil) descrisă sub forma a trei „valuri" succesive: primul datând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până aproximativ în anii 1930, al doilea, de la sfârşitul anilor 1960 până la jumătatea anilor 1980, iar al treilea începând cu a doua jumătate a anilor 1980 şi continuând până în zilele noastre. Deşi această descriere este una utilă, este necesar de subliniat faptul că unele rezerve trebuie menţinute, această separare strictă a valurilor putând avea două efecte negative: primul efect ar fi ignorarea diversităţii mişcărilor feministe prin subsumarea lor unui singur val, aşa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul primului val, care acoperă o multitudine de mişcări şi de luări de poziţie ce au condus la o multitudine de schimbări sociale, poate şi datorită faptului că acestea s-au desfăşurat într-o perioadă destul de lungă de timp; al doilea efect ar putea fi exagerarea discontinuităţii dintre aceste perioade, adevărul fiind, de exemplu, că al doilea val, deşi despărţit, conform acestei periodizări, de o perioadă considerabilă de timp de primul (1940-1970), a preluat multe dintre temele acestuia din urmă; de asemenea, deşi preocupările exprimate în cadrul celui de al treilea val sunt destul de diferite faţă de valul anterior, există, totuşi, o continuitate între cele două, multe dintre temele acestora suprapunându-se sau completându-se.

Primul val reprezintă o bună ilustrare pentru diversitatea internă a feminismului: campaniile pentru drepturile femeilor şi mai ales pentru obţinerea dreptului de vot din Europa şi Statele Unite, eforturile Alexandrei Kollontai de a obţine dreptul la muncă decentă pentru femeile din Rusia şi lupta pentru libertatea sexuală condusă de Emma Goldman în Statele Unite dar şi în Europa ne arată cât de diverse erau preocupările feministelor de la începuturi. De asemenea, nu doar temele apărate erau diferite, ci şi perspectivele teoretice: campaniile pentru drepturile femeilor au fost conduse sub umbrela liberalismului, Alexandra Kollontai şi-a obţinut motivarea acţiunilor sub umbrela marxismului, înţelegând emanciparea femeilor drept o mişcare revoluţionară, pe când Emma Goldman a găsit justificare teoretică în anarhism, argumentând că unica modalitate pentru femei de se elibera de opresiune este respingerea instituţiilor statului, inclusiv a căsătoriei[20]. Deşi feministele primului val au militat pentru o multitudine de teme: dreptul de vot, accesul egal la educaţie, reforme legale care să le dea drept de proprietate şi de moştenire,

[19] Cf. Bryson, *Feminist Political Theory*, 18.

[20] Susan James, „Feminisms", în *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*, ed. Terence Ball şi Richard Bellamy (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 495-496.

accesul pe piața muncii, drept de control asupra propriului corp etc., această diversitate nu trebuie exagerată; în ciuda circumstanțelor locale în care şi-au desfăşurat acțiunile şi a diferențelor de perspectivă ce le-au oferit justificarea teoretică a acestor acțiuni, a existat o uniformitate în problemele abordate. Feministele primului val, între care Susan B. Anthony, Lucy Stone, Olympia Brown, alături de nenumărate altele au militat pentru şi au obținut *emanciparea* femeilor, acceptarea faptului că acestea nu sunt ființe irațională, că natura lor nu este una inferioară; ele au obținut includerea femeilor în „umanitatea universală" ce ascundea, în realitate, masculinitatea generalizată. În concluzie, feministele primului val, indiferent de spațiul geografic, modalitatea de acțiune sau perspectiva teoretică abordată, au militat pentru şi au obținut *recunoaşterea* femeilor ca ființe egale cu bărbații.

Enumerarea a doar câteva dintre succesele primului val ne poate ajuta să înțelegem impactul uriaş pe care l-a avut feminismul în transformarea societății. Astfel, s-a obținut pentru femei dreptul de a vota în alegerile naționale: în Statele Unite în 1920, în Suedia în 1921, în Anglia în 1928, în Franța în 1945. S-a obținut dreptul la condiții de muncă mai bune, la salarii mai mari pentru femei şi la concedii plătite pentru maternitate; deşi legislația prevăzând remunerații egale pentru femei şi bărbați avea să fie un succes al celui de al doilea val de feminism, câteva exemple sunt relevante: în Anglia, începând cu 1880 au fost introduse inspecții în fabrici pentru a proteja femeile de condițiile grele de muncă, în Franța, legislația ce proteja femeile în acelaşi sens a fost introdusă în 1874, în vreme ce în Statele Unite s-a introdus salariul minim pentru femei, recunoscându-se faptul că acestea nu se pot proteja singure de exploatare. Deşi încă deficitară şi restrictivă în privința femeilor, legislația în privința căsătoriei, divorțului, custodiei copiilor a fost introdusă în țări precum Marea Britanie, Franța, Suedia, Statele Unite până în 1900[21].

Deşi parțiale, succesele obținute de feministele primului val pot fi apreciate la adevărata valoare dacă ne amintim că primul val de feminism a garantat femeilor ieşirea în spațiul public, sferă refuzată anterior şi rezervată exclusiv bărbaților. Poate că aceasta este cea mai mare victorie obținută pentru femei de către feministele primului val.

Deşi se consideră că primul val se încheie în anii 1930, odată cu recunoaşterea în fața legii a femeilor drept ființe egale şi cu obținerea pe scară largă a dreptului de vot, progrese pentru femei au fost obținute şi ulterior, ca rezultat al revendicărilor primului val: s-a introdus legislația ce proteja munca femeilor şi care interzicea munca copiilor, s-a obținut dreptul la concedii plătite pre- şi post-natale pentru femei, s-au realizat progrese în acceptarea femeilor în domenii de activitate refuzate anterior, s-a obținut acceptarea pe scară largă a femeilor în învățământul superior etc.

[21] Cf. James, *Feminisms*, 496-501.

Astfel, deşi se susține în general că a existat o „ruptură" între primul şi al doilea val de feminism, consider că perioada dintre cele două a fost un timp al consolidării avantajelor obținute de femei până în anii 1930. Desigur, aşa cum am menționat anterior, aceste avantaje, deşi considerabile, au fost doar parțiale, ceea ce poate conduce la ideea că primul val de feminism a constituit un succes limitat. În multe domenii, multe schimbări rămăseseră de obținut: în privința salariilor, a dreptului la pensie, a accesului la anumite tipuri de activități profesionale nu se obținuse încă egalitatea formală iar diviziunea muncii în familie rămăsese neschimbată; chiar şi în acele domenii în care egalitatea formală fusese obținută, cu greu se poate vorbi despre egalitate substanțială. Aceste probleme erau conştientizate şi pentru ele avea să militeze al doilea val de feminism.

Dacă preocuparea dominantă a feministelor primului val a fost recunoaşterea femeilor ca ființe egale cu bărbații şi garantarea acestei egalități în fața legii, feministele celui de al doilea val au militat pentru integrarea femeilor ca parte a peisajului social, acceptarea lor în societate ca grup social *diferit* de cel al bărbaților, pe baze recunoscute ca fiind egale. Valul al doilea de feminism a avut efecte la fel de dramatice asupra societății ca şi primul val, conducând, de asemenea, la o transformare fără precedent a societății, cu efecte benefice atât pentru femei cât şi pentru bărbați. Fiind preocupate de obținerea egalității formale, feministele primului val doar au contestat rolurile sociale ale femeilor şi bărbaților, pe când al doilea val a contribuit considerabil la schimbarea acestor roluri.

Mişcările de femei, din ce în ce mai articulate şi mai radicale, din cadrul celui de al doilea val, au cerut „mai degrabă o transformare revoluționară a societății decât o redistribuire a drepturilor şi resurselor şi au insistat asupra faptului că opresiunea femeilor este încastrată în procese psihice şi culturale profunde şi că, de aceea, obiectivele feministe solicită mai degrabă o schimbare fundamentală decât una superficială"[22].

O importanță deosebită în inițierea celui de al doilea val al feminismului a avut-o lucrarea *The Feminine Mystique*, scrisă de Betty Friedan. În mod egal trebuie menționate lucrările *Al Doilea Sex* (1949), a lui Simone de Beauvoir şi *Sexual Politics* (1970), a lui Kate Millet. Însă *Mistica Feminină* a avut un rol covârşitor în mobilizarea femeilor din timpul în care a fost publicată, deoarece acolo se vorbeşte pentru prima dată de „capcana", de „închisoarea" în care trebuie să trăiască femeile, fiind nevoite să se conformeze unui rol social impus de bărbați, de „ciudata discrepanță" dintre imaginea femeilor despre ele însele şi realitatea căreia ele trebuie să i se conformeze, de această „scindare schizofrenică şi de ce anume însemna ea"[23]. Friedan vorbeşte pentru prima dată de o conspirație menită să mențină femeile în plasele amăgitoare ale unei „mistici feminine", un

[22] Outhwaite, *Blackwell Dictionary*, 235.
[23] Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell Publishing, 1979), 7.

ansamblu de false credinţe privitoare la ceea ce sunt ele, la locul ce le este rezervat în familie şi societate, la ce se aşteaptă de la ele etc., credinţe care le împiedică până şi să se gândească la ce pot face sau ce ar putea face dacă nu ar fi prinse în această „închisoare" subtilă reprezentată de rolurile ce le sunt prescrise social: „lanţurile ce o ţin închisă în această capcană sunt lanţuri ale propriei minţi şi ale propriului spirit. Sunt lanţuri create din idei eronate şi fapte greşit interpretate, din adevăruri incomplete şi din alegeri nereale. Ele nu pot fi percepute şi abandonate cu uşurinţă"[24]. Mai mult, „mistica le face pe femei să renunţe la orice ambiţie în ceea ce le priveşte. Căsătoria şi maternitatea sunt totul pentru ele; conform acestora, femeile trebuie să aibă ambiţie doar în folosul copiilor şi al soţului"[25].

Betty Friedan a aprins „scânteia" celui de al doilea val, dar fără alte feministe cum ar fi Michelle Wallace, Angela Davis, Andrea Dworkin, universul social în care trăim astăzi nu ar fi arătat astfel.

De asemenea, în cadrul celui de al doilea val de feminism apare feminismul radical: inspirate de contribuţia istorică adusă de Betty Friedan şi Simone de Beauvoir, feministe precum Sulamith Firestone, Mary Daly, Susan Griffin, Catherine MacKinnon, Kate Millet, Susan Moller Okin susţin că societatea partriarhală împarte inegal drepturile, privilegiile şi puterea în funcţie de genul indivizilor, rezultatul fiind oprimarea femeilor şi privilegierea bărbaţilor. Kate Millet este cea care dă pentru prima dată un nume dominaţiei masculine: acela de patriarhat, iar Catherine MacKinnon avansează teoria dominaţiei masculine conform căreia societatea ia în mod tacit masculinitatea drept standardul după care sunt apreciate femeile, acordând astfel genului masculin în mod nejustificat, statutul de normă: „fiziologia bărbaţilor defineşte majoritatea sporturilor, nevoile lor definesc valoarea asigurărilor de sănătate şi a asigurărilor auto, biografiile lor construite social definesc aşteptările la locul de muncă şi modelele de carieră de succes, perspectivele şi preocupările lor definesc calitatea în educaţie, experienţele şi obsesiile lor definesc meritul, serviciul lor militar defineşte cetăţenia, prezenţa lor defineşte familia, incapacitatea de a se înţelege unul cu altul – războaiele şi modul de a conduce – definesc istoria, imaginea lor îl defineşte pe Dumnezeu (...)"[26].

Chiar şi atunci când femeile au o activitate profesională, structura familiei din societatea modernă, cu distribuţia inegală a muncii din cadrul ei şi cu rolurile predeterminate de gen dezavantajează femeile. Astfel Susan Moller Okin vorbeşte despre un „ciclu al vulnerabilităţii" conform căruia, atunci când femeile ies din sfera casnică, ele dedică oricum mai mult timp muncii neremune-

[24] Friedan, *The Feminine*, 26.
[25] Friedan, *The Feminine*, 343.
[26] Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard Uiversity Press, 1987), 36.

rate din familie şi prin urmare consumă mai puţin timp pentru dezvoltarea profesională. Din cauza slabei dezvoltări profesionale şi, prin urmare, a muncii remunerate mai slab decât a bărbaţilor, ele devin dependente economic de bărbaţi în mare măsură şi vulnerabile în statutul lor marital, în raport cu aceştia. De asemenea, diferenţele în privinţa puterii economice dintre femei şi bărbaţi conduc la situaţia în care cariera şi dezvoltarea profesională a bărbaţilor este prioritizată în familie. Astfel, femeile de multe ori cedează sau se află în poziţia de a accepta ca partenerii lor să se ocupe de carieră şi lor să le revină munca domestică iar ciclul vulnerabilităţii se reia[27].

Rezultă, din doar aceste câteva exemple, că problematica fundamentală a celui de al doilea val de feminism a fost aceea de a asigura pătrunderea substanţială, nu doar formală, a femeilor în spaţiul public. Acesta a fost, în opinia mea, adevărata intenţie a mult-discutatului slogan „*The personal is political*", cu rezultatele pozitive indiscutabile: ieşirea femeilor din spaţiul casnic, din rolurile exclusive de soţii şi mame, accesul la profesii refuzate până atunci, obţinerea tratamentului nediscriminatoriu la locul de muncă (introducerea legislaţiei împotriva hărţuirii sexuale sau a nediscriminării femeilor însărcinate), posibilitatea de a avea control asupra propriului corp şi a capacităţii reproductive etc. Reconsiderarea rolurilor de gen, crearea unei imagini noi asociate atât feminităţii cât şi masculinităţii au adus cu ele schimbări radicale, unele dintre ele fiind puternic contestate la vremea respectivă. Între acestea, mişcarea de eliberare sexuală a femeilor (anticipată, aşa cum am văzut, în cadrul primului val de către Emma Goldman) sau „revoluţia sexuală", cum a mai fost numită, a jucat un rol esenţial în cadrul mişcării de eliberare a femeilor, a însemnat ruptura totală cu tradiţionalismul şi aducerea în spaţiul public de discuţie subiecte considerate tabu până la acel moment: sexualitatea femeilor, relaţiile dintre bărbaţi şi femei, relaţiile dintre persoanele de acelaşi sex şi, în general, importanţa dimensiunii erotice a vieţii. Mişcarea a afirmat necesitatea controlului femeilor asupra propriului corp şi asupra propriei activităţi sexuale, înlăturarea dominaţiei sexuale masculine ce implica prostituţia, violul, abuzurile sexuale, pornografia şi hărţuirea sexuală.

Al doilea val de feminism, în continuitate cu primul, s-a concentrat asupra femeilor în calitate de grup oprimat, împins la marginea societăţii în virtutea diferenţei între sexe, prin urmare asupra diferenţelor dintre femei şi bărbaţi, în calitate de grupuri mai mult sau mai puţin omogene. Începând cu anii 1980 însă, feminismul marchează, odată cu apariţia celui de al treilea val, două modificări de discurs deosebit de importante. Prima modificare propune o viziune asupra lumii în care sunt recunoscute şi puse în valoare diferenţele nu numai dintre femei şi bărbaţi, ci şi dintre membrii fiecărei categorii în parte. Astfel, devine evident că: „primul şi al doilea val de feminism au fost în mare parte mişcări ale

[27] A se vedea Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1991).

femeilor din clasa de mijloc care, deşi pretindeau că vorbesc în numele tuturor femeilor, ignorau diferenţele de rasă. În general, teoreticienele feministe au ignorat pur şi simplu faptul că drepturile câştigate de către mişcările feministe au fost în beneficiul unei minorităţi albe, adeseori în detrimentul femeilor care nu erau albe, care au continuat să furnizeze serviciile domestice şi sexuale de care acea minoritate a fost eliberată"[28]. Feminismul de culoare, apărut în cadrul celui de al treilea val, a atras atenţia asupra faptului că discursul despre opresiune practicat de feministele celui de al doilea val tindea să supra-simplifice imaginea pe care o oferea despre situaţia femeilor: în realitate, existau femei mai oprimate decât altele şi existau femei care nu erau oprimate deloc. Imaginea ce izvorăşte de aici este una mai complexă, în acord cu realitatea.

A doua modificare importantă de discurs pune în discuţie însăşi ideea de diferenţă dintre femei şi bărbaţi. Astfel, o primă categorie de critici vine din partea unor teoreticiene precum Elisabeth Spelman sau Iris Marion Young[29], care susţin că simpla diferenţă biologică nu este de ajuns în caracterizarea, prin opoziţie, a femeilor şi bărbaţilor şi este eronat a ne limita la aceasta întrucât, operând astfel de delimitări, uniformizăm în mod nepermis membrii categoriei respective. Dimpotrivă, există particularităţi relevante ce caracterizează membrii fiecărui grup în parte şi care trebuie luate în considerare atunci când se vorbeşte despre femei sau bărbaţi. Astfel, nu avem de-a face cu femei sau bărbaţi în general, ci cu tipuri de femei sau bărbaţi, în funcţie de categoria socială, rasa, naţionalitatea, etnia etc., cărora aceştia le aparţin.

A doua categorie de critici provine din intersecţia feminismului de valul trei cu poststructuralismul şi postmodernismul. Astfel, apartenenţa la categoriile biologice de bărbat şi femeie impune crearea în mare măsură artificială a acestor două grupuri opuse, nelăsând loc pentru o altă opţiune. Astfel, se construiesc social în mod inadecvat o „feminitate" şi o „masculinitate" cărora femeile şi bărbaţii sunt obligaţi să se conformeze, iar devianţa de la „normele" impuse de această feminitate sau această masculinitate sunt „sancţionate" social.

Judith Butler este poate cea mai cunoscută teoreticiană ce susţine că identitatea primită prin apartenenţa la categoria „femeilor" sau „bărbaţilor" nu este niciodată pur descriptivă ci, dimpotrivă, este normativă[30]; Butler susţine că denumirea de „femeie" este folosită întotdeauna într-un mod ideologic şi impune condiţii pe care cu siguranţă nu le poate satisface orice individ aparţinând acestei categorii. Ea propune renunţarea la definirea categoriei „femei", întrucât

[28] James, „Feminisms", 511.

[29] A se vedea Elizabeth Spelman, *Inessential Woman* (Boston: Beacon Press, 1988) sau Iris Marion Young, „Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective", în *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, ed. Iris Marion Young (Princeton: Princeton University Press, 1997), 12-37.

[30] Judith Butler, *Gender Trouble*. 2nd edition (London: Routledge, 1999).

orice încercare de definire ar prescrie anumite „exigențe normative nerostite" cărora femeile ar trebui să li se conformeze[31]. Se dezvoltă astfel, în cadrul celui de al treilea val de feminism, o teorie performativă a genului, conform căreia genul este „o categorie ce pare să numească drept realitate ceea ce ea însăşi construieşte în şi prin performările ce reprezintă însăşi existența ei"[32]. Conform acestei teorii, nu există în realitate categoriile de femei sau bărbați: „bărbații şi femeile sunt construiți conceptual prin categorii conceptuale binare ierarhice care fac posibile identificările sociale şi fizice. Aceste performări sunt atât de puternic învățate prin procese de citare şi repetiție, încât par în general naturale subiecților care le performează"[33].

Feministele celui de al treilea val, născute şi educate în anii '60-'70, au avut avantajul de a beneficia de o educație feministă sau cu accente feministe, ele însele preluând unele dintre temele predecesoarelor lor, însă filtrându-le într-o manieră personală, luând în calcul mai ales contextele sociale, economice, politice, culturale, ce definesc societățile în care acestea trăiesc, începând cu anii 1990, în special. Avem astfel de-a face cu un feminism (sau cu serie de feminisme) puternic influențate, atât în teorie cât şi în practică, de teme contemporane privitoare la multiculturalism, imigrație, globalizare, aspecte de mediu, activism social în favoarea drepturilor umane universale sau naționale etc. De asemenea, teme mai radicale privitoare la sexualitate, la apartenența la un anumit gen sau la orientarea sexuală ocupă agenda feministelor celui de al treilea val.

Nu pot încheia acest capitol fără a face referire la ceea ce a fost numit, în literatura de specialitate, drept *postfeminism*. Adeseori confundat (nu fără intenție) cu valul al treilea de feminism, postfeminismul este rezultatul politicii conservatoare a anti-feministelor de dreapta (mai ales din Statele Unite), ce şi-au auto-atribuit eticheta de feministe aparținând celui de al treilea val, dar care au condus (şi încă o fac) o campanie agresivă de demonizare a celorlalte tipuri de feminism, direcționându-şi criticile în primul rând asupra aspectelor tratate în cadrul feminismului celui de al doilea val. Astfel, „a fost activ promovat stereotipul fals al feministelor anti-masculine, fără umor, neatractive şi total indiferente la nevoile şi valorile tinerelor femei. A fost inventată şi promovată agresiv imaginea fictivă a unui cult ultra-stângist şi feminist demonic, ce ar fi spălat creierele tinerelor femei prin intermediul studiilor de gen. Feministele implicate în mişcările contra violenței împotriva femeii au fost atacate în mod special şi acuzate că ar exagera aceste realități şi că ar promova ceea ce a fost numit drept

[31] Butler, *Gender Trouble*, 9.
[32] Terrell Carver, „Gender", în *Political Concepts*, ed. Richard Bellamy şi Andrew Mason (Manchester: Manchester University Press, 2003),178.
[33] Carver, „Gender", 178.

«feminism de victimă»"[34]. Prin contrast, s-a popularizat şi promovat prin intermediul mijloacelor de informare în masă un tip de „feminism" pe care teoreticienele îl denumesc drept fals feminism de tip „lifestyle" sau „sex-and- shopping"[35].

Ideea de postfeminism a fost intens utilizată pentru a anunța sfârşitul feminismului şi lipsa de relevanță a acestuia. Cu toate acestea, deşi postfeminismul promovează imaginea unei femei eliberate de constrângerile ideologice ale feminismului, în lume violența împotriva femeii şi traficul de femei continuă să existe, drepturile femeilor în calitate de ființe umane sunt adesea încălcate, femeile continuă să câştige venituri mai mici decât bărbații şi să fie subreprezentate în toate structurile de putere, cu alte cuvinte dominația masculină nu s-a sfârşit odată cu proclamarea sfârşitului feminismului.

Din fericire, feminismul celui de al treilea val, deşi i s-a anunțat sistematic prin mijloacele de informare în masă sfârşitul, continuă să existe, prin intermediul extrem de variatelor problematici tratate şi să reprezinte, prin acestea, femeile contemporane cu diferitele lor viziuni, idei şi experiențe, devenind astfel un fenomen global ce permite în toate regiunile lumii grupurilor de femei să conteste şi să îmbunătățească aspectele politice, economice, culturale ce le dezavantajează; exemplare în acest sens sunt feminismul african, cel asiatic sau cel islamic, ce au cunoscut o puternică dezvoltare în ultimele decenii, dând femeilor din societățile respective o voce şi ajutându-le să-şi îmbunătățească considerabil condiția.

3. Concluzie: unitate sau diferență?

Deşi tematica abordată de cel de al treilea val de feminism este una mult mai variată şi în multe aspecte diferită de cea a valurilor precedente, în linii mari această situație a fost în beneficiul femeilor de pretutindeni. De asemenea, oricât de variate ar fi astăzi preocupările şi aspectele abordate, temele majore ale feminismului (lupta pentru drepturi economice şi politice, militarea pentru programe guvernamentale care să îmbunătățească condiția femeii în societate, lupta împotriva stereotipurilor şi rolurilor de gen prestabilite etc.) rămân de actualitate şi continuă să transforme şi să modeleze filosofia politică a secolului al XXI-lea.

Şi deşi feminismul a purtat şi continuă să poarte o multitudine de fațete, prin convingerea fundamentală împărtăşită, aşa cum am văzut pe parcursul acestui capitol, de reprezentantele/reprezentanții săi din toate momentele scurtei sale is-

[34] Rhonda Hammer, Douglas Kellner, *Third Wave Feminism. Sexualities and the Adventures of the Posts*, http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/sexfem06.pdf, 9. Accesat la 03.02.2012.

[35] Hammer, Kellner, *Third Wave Feminism*, 9.

torii, aceea că femeile sunt fiinţe umane egale în drepturi cu bărbaţii dar constant dezavantajate în raport cu aceştia, a provocat transformări dramatice în universul social, constituind, în acelaşi timp, „probabil, cea mai originală şi mai provocatoare contribuţie la filosofia politică”[36].

Bibliografie citată

Bordo, Susan, „The Cartesian Masculinization of Thought and the Seventeenth-Century Flight from the Feminine”. În Bat-Ami Bar On, ed. *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1994.

Bryson, Valerie. *Feminist Political Theory. An Introduction* (2nd edition). Palgrave: Macmillan, 2003.

Butler, Judith. *Gender Trouble* (2nd edition). London: Routledge, 1999.

Carver, Terrell. „Gender”. În Bellamy, Richard şi Mason, Andrew, ed. *Political Concepts*. Manchester: Manchester University Press, 2003.

Freedman, Estelle B. *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women.* New York: The Random House Publishing Group, 2002.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique.* New York: Dell Publishing, 1979.

Hammer, Rhonda şi Kellner, Douglas. *Third Wave Feminism. Sexualities, and the Adventures of the Posts*. http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/ essays/sexfem06.pdf

Haslanger, Sally, Tuana, Nancy şi O'Connor, Peg. „Topics in Feminism”. În Zalta, Edward N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*. URL = http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-topics/.

James, Susan. „Feminisms”. În Ball Terence, Bellamy Richard, *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Kelly, Joan. „Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*”. În *Women, History and Theory: the Essays of Joan Kelly*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, 2nd edition. London: Routledge, 1993.

MacKinnon, Catherine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Mansbridge, Jane şi Okin, Susan Moller. „Feminism”. În Goodin, Robert E., Pettit, Philip, Pogge, Thomas, eds. *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (vol. 1). Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., 2007.

Okin, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1991

Outhwaite, William (ed.), *Blackwell Dictionary of Modern Thought* (2nd edition). Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

Robeyns, Ingrid. „When will society be gender just?”. În *The Future of Gender*, Jude Browne, ed. New York: Cambridge University Press, 2007.

Rukeyser, Muriel, „Myth”. În Gilbert, Sandra M. şi Gubar, Susan, eds. *The Norton Antology of Literature by Women: The Tradition in English*. New York: W.W. Norton, 1985.

[36] James, *Feminisms*, 495.

Scruton, Roger, ed. *Palgrave Dictionary of Political Thought*. 3rd edition. Palgrave: Macmillan, 2007.
Spelman, Elizabeth. *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press, 1988
Winslow, Barbara. „Feminist Movements: Gender and Sexual Equality". În *A Companion to Gender History*, ed. Teresa A. Meade şi Marry E Wiesner-Hanks. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
Young, Iris Marion. „Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective". În *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, ed. Iris Marion Young. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Bibliografie suplimentară

Alcoff, Linda M. *Visible Identities.* Oxford: Oxford University Press, 2006.
Baehr, Amy R. „Liberal Feminism". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2007. http://plato.stanford.edu/ entries/ feminism-liberal/.
Bat-Ami Bar On, ed. *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy.* New York: State University of New York Press, 1994.
De Beauvoir, Simone. *Al doilea sex*. Bucureşti: Univers, 2004.
Dragomir, Otilia, Mihaela Miroiu, coord. *Lexicon feminist*. Iaşi: Polirom, 2002.
Dworkin, Andrea. *Războiul impotriva tăcerii*. Iaşi: Polirom, 2001.
Elkholy, Sharin N. „Feminism and Race in the United States". În *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser şi Bradley Dowden. 2012. http://www. iep.utm.edu/fem-race/
Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books. 2000.
Gatens, Moira. *Feminism şi filosofie. Perspective asupra diferenței şi egalității*. Iaşi: Polirom, 2000.
Harlan, Judith. *Feminism: A Reference Handbook*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1998.
Jaggar, Alison şi Iris Marion Young, ed. *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden: Blackwell, 1998.
Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy* (2nd edition). London: Routledge, 1993.
Lyndon Shanley, Mary, Uma Narayan. *Reconstrucția teoriei politice. Eseuri feministe*. Iaşi: Polirom, 2001.
MacKinnon, Catherine. *Toward a Feminist Theory of State*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
McAfee, Noëlle. „Feminist Political Philosophy". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2009. http://plato. stanford.edu/ entries/feminism-political/.
Millett, Kate. *Sexual Politics*. Urbana: University of Illinois Press, 2000.
Miroiu, Mihaela, ed. *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*. Bucureşti: Şansa, 1995.
Miroiu, Mihaela. *Convenio. Despre natură, femei şi morală*. Iaşi: Polirom, 2002.
Miroiu, Mihaela. *Drumul către autonomie. Teorii politice feministe*. Iaşi: Polirom, 2004.
Miroiu, Mihaela. *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*. Bucureşti: Alternative, 1995.

O'Connor, Peg. „Topics in Feminism". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2011. http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/

Pasti, Vladimir. *Ultima inegalitate. Relațiile de gen în România*. Iaşi: Polirom, 2003.

Popescu, Liliana. *Politica sexelor*, Bucuresti, Maiko: 2004.

Tong, Rosemary. *Feminist Thought. A More Comprehensive Introduction*. 3rd edition. Boulder, Colorado: Westview Press, 2009.

Tuana, Nancy. „Approaches to Feminism". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2011. http://plato.stanford.edu/entries/feminism-approaches/.

Walters, Margaret. *Feminism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Wollstonecraft, Mary. *Vindication of the Rights of Woman*. Mineola: Dover Publications, 1996.

Mercantilism, liberalism, marxism*

Bogdan ŞTEFANACHI

Introducere

Una dintre caracteristicile centrale ale abordărilor de tip (neo)realist – şcoala dominantă a Teoriei Relațiilor Internaționale (TRI) – rezidă în hipertrofierea analizei stat-centrice care trasează o demarcație clară între politica internă (domestică) şi cea internațională. Atunci când, în anii 1960-1970, volumul tranzacțiilor comerciale efectuate dincolo de granițele naționale a cunoscut o creştere semnificativă, o nouă distincție s-a afirmat: cea dintre *high politics* – agenda tradițională a războiului (păcii) şi securității dintre state – şi *low politics* – ca „proiectare a aspectelor domestice esențiale pe agenda internațională"[1]. Dar, ca urmare a intensificării magnitudinii schimburilor economice internaționale (începând cu anii 1980), această distincție va colapsa la rândul ei sub „greutatea importanței politice crescute a ceea ce era considerat a fi o caracteristică a activității de politică joasă a relațiilor economice internaționale"[2]. Tot mai mulți lideri şi decidenți politici înțeleg că legitimitatea şi stabilitatea propriilor guverne depinde tot mai accentuat de modul în care reuşesc să gestioneze prosperitatea economică, iar aceasta nu mai poate fi concepută în afara fluxurilor economice globale.

Naşterea economiei politice internaționale, ca domeniu distinct de studii în relațiile internaționale, şi o dată cu aceasta recunoaşterea statutului de variabilă explicativă independentă a economiei, este marcată de publicarea de către Susan Strange a articolului „International Economics and International Relations: A Case of Mutual Neglect"[3]. Astfel, economia politică se plasează la intersecția dintre perspectivele clasice ale ştiințelor politice şi ale economiei, căutând să

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului S*ocietatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

[1] Chris Brown, *Understanding International Relations*, 2nd ed. (London and New York: Palgrave, 2001), 147.

[2] Brown, *Understanding International Relations*, 147.

[3] Susan Strange, „International Economics and International Relations: A case of Mutual Neglect", *International Affairs* 46 (1970): 304-315.

evidenţieze modul în care forţele politice conturează structura evoluţiei şi rezultatelor economiei şi, în acelaşi timp, modul în care forţele economice constrâng şi determină acţiunea politică. Aşa cum explică Chris Brown în lectura pe care o face articolului lui Strange, „viaţa noastră cotidiană este, în proporţie foarte mare, determinată de factorii economici internaţionali şi, prin aceasta, statutul economiei internaţionale devine un factor cheie în politica domestică (internă), care la rândul ei se transformă într-o preocupare centrală a politicii internaţionale”[4].

Plasându-se în descendenţa intelectuală a cărei iniţiatoare este Susan Strange, Robert Keohane considera că putem înţelege economia politică internaţională ca „intersecţia dintre domeniul economiei şi procesul prin care puterea este exercitată”[5] iar, Robert Gilpin argumenta că economia politică se naşte din existenţa paralelă şi interacţiunea mutuală dintre stat şi piaţă[6] şi de aceea obiectul său de studiu îl reprezintă modul în care „statul şi procesele sale asociate politic afectează producţia şi distribuţia bunăstării şi, în mod special, modul în care deciziile şi interesele politice influenţează locarea activităţilor economice şi distribuţia costurilor şi beneficiilor acestor activităţi. Invers, aceste aspecte au în vedere modul în care forţele economice (ale pieţei) afectează distribuţia puterii şi a bunăstării atât între state cât şi între alţi actori politici, în primul rând modul în care aceste forţe economice modifică distribuţia internaţională a puterii politice şi militare”[7]. De aceea, economia politică internaţională reprezintă depăşirea stadiului în care analiştii, mult prea preocupaţi de aspecte de natură metodologică, se concentrau doar pe „relaţiile politice şi strategice dintre guvernele naţionale”[8]. *Prăpastia* (clasică) dintre economie şi relaţiile internaţionale se reduce din ce în ce mai mult, ca o reflectare a rapidităţii cu care se dezvoltă şi evoluează sistemul economic în raport cu cel politic. De data aceasta, pentru ca sistemul politic să reducă acest decalaj trebuie să-şi schimbe caracterul şi să devină mai puţin concentrat decât a fost, pe stat şi guvern ca unităţi individuale.

O dată cu globalizarea economică, o serie de influenţe, implicaţii sau efecte pe care le generează unele componente ale politicii domestice – preţurile, rezervele monetare naţionale, rata şomajului etc. – se cuantifică la nivelul statului şi la nivelul extinderii/diminuării reţelelor economice internaţionale. De pe o atare poziţie, economia politică internaţională se va concentra asupra activităţii actorilor internaţionali care, alături de state, grupează companii multi-naţionale (CMN), organizaţii internaţionale etc. şi astfel, va încerca să explice

[4] Brown, *Understanding International Relations*, 148.
[5] Robert O. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 21.
[6] Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations* (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 8.
[7] Gilpin, *The Political Economy*, 9.
[8] Strange, „International Economics and International Relations”, 304.

realitatea internațională din perspectiva forțelor *domestice*. Mai mult, ca urmare a evoluțiilor contemporane, dezvoltarea economică are loc la scară globală iar unele aspecte ies clar în evidență: rolul şi poziția (economică) a statelor emergente (statele BRIC), creşterea rolului şi importanței actorilor non-statali, impactul imens şi transformările majore pe care le determină tehnologia informației şi nu în ultimul rând, creşterea vulnerabilităților (de natură non-militară) ca urmare a adâncirii interdependenței.

Importanța şi ponderea extrem de mari pe care economia contemporană le are în viața cotidiană a cetățenilor, respectiv în încercările de teoretizare cu care operează domeniul academic al relațiilor internaționale, sunt reliefate şi, mult mai important, potențate de crizele prin care economia mondială trece periodic. Acestea sunt practic momentele în care o serie întreagă de teme ocupă agenda internațională, teme care oferă economiei o poziție explicativă centrală. Astfel de teme sunt reprezentate de: creşterea interdependenței statelor lumii pe fondul globalizării economiei, reflectată în viteza cu care ceea ce afectează economia dintr-o zonă a lumii se transmite celorlalte economii; creşterea semnificației şi importanței actorilor non-statali (privați) în economia globală contemporană, cu precădere în sectorul financiar[9]; scenariile pe care guvernele naționale încearcă să le identifice şi să le facă funcționale astfel încât colaborarea la nivel regional şi internațional (global) să reglementeze piețele internaționale (pe de altă parte, aceste strategii sunt contrabalansate de dificultățile cu care se confruntă statele în a operaționaliza astfel de acțiuni); vulnerabilitatea sistemului financiar global în fața crizelor economico-financiare periodice (vezi criza *tigrilor asiatici* sau *marea criză* economică declanşată în 2008); rolul semnificativ pe care îl au instituțiile financiare internaționale (în principal Fondul Monetar Internațional, Banca Mondială şi Organizația Mondială a Comerțului) în încercarea de a soluționa crizele în statele mai puțin dezvoltate din punct de vedere economic; modul în care crizele financiare, precum şi modul în care diverse aspecte ale

[9] Conform unui clasament al fondurilor speculative, Quantum Endowment Fund – fond speculativ controlat de Gerge Soros – a realizat, din 1973 (anul în care a luat ființă), un profit net de 32 de miliarde de dolari; următoarele nouă astfel de fonduri sunt reprezentate de: Renaissance Medallion Fund (1982): 28 miliarde de dolari; Paulson & Co (1994): 26,4 miliarde de dolari; Moore Capital (1989): 17,5 miliarde de dolari; ESL (1988): 15,3 miliarde de dolari; Bridgewater Pure Alpha Fund (1991): 13,3 miliarde de dolari; Caxton (1983): 12,8 miliarde de dolari; Baupost (1982): 12,5 miliarde de dolari; Brevan Howard Fund (2002): 12,5 miliarde de dolari; SAC (1982): 11 miliarde de dolari. Supranumit de revista Times „omul care a spart banca Angliei", Soros este cel care a fost acuzat în 1997 că a prăbuşit moneda Malaieziei, pentru propriile sale tranzacții. Mai mult, în Thailanda, investitorul nu este cunoscut ca filantrop datorită fundației sale umanitare, dar este caracterizat drept un „criminal de război economic, care suge sângele oamenilor". (date preluate din revista *Capital*, „Topul celor mai puternice fonduri speculative din toate timpurile", http://www.capital.ro/detalii-articole/stiri/de-ce-este-george-soros-un-om-puternic-143853.html).

relaţiilor comerciale şi financiare dintre statele industrializate şi cele mai puţin dezvoltate economic au impact asupra sărăciei şi inegalităţii; relaţiile dintre economie şi mediu, deoarece crizele economice pot cauza reducerea exigenţelor din prisma cărora indivizii şi comunităţile se raportează la mediu; creşterea semnificaţiei grupurilor şi mişcărilor civice în articularea unor abordări alternative în probleme economice, care să le concureze/competiteze pe cele formulate fie de state, fie de actorii corporatişti.

Dacă până în anii 1970, economia şi politica păreau a fi două realităţi perfect insularizate una în raport cu cealaltă (implicând metodologii calitative complet diferite), o dată cu acest moment *istoric* starea de *indiferenţa/negare mutuală* începe să dispară. Această mutaţie poate fi explicată prin referire la următorii factori[10]:

a. Sistemul Bretton Woods începea să arate primele semne de criză (măcar două evenimentele au dus la apropierea economiei de politică: decizia administraţiei Nixon de a renunţa la ratele fixe de schimb şi criza petrolieră din anii 1970);

b. Decolonizarea, care, în primă instanţă a determinat apariţia unui grup de state sărace economic şi slabe politic în cadrul sistemului internaţional; în cadrul întrunirii ONU din 1970 aceste state au lansat o serie de propuneri politice, menite să le îmbunătăţească situaţia şi poziţia economică internaţională, grupate sub titulatura *Noua Ordine Economică Internaţională*.

c. Sfârşitul Războiului Rece care, pe de o parte, implică dispariţia URSS (explicaţia fiind una preponderent economică) iar, pe de altă parte, şi ca o implicaţie firească a sfârşitului confruntării ideologice, aduce statele Europei Centrale şi de Est în situaţia de a solicita (şi obţine) integrarea în organizaţiile economico-politice occidentale şi, prin aceasta, de a adânci interdependenţa economică.

Între economie şi politică există, aşadar, un set de legături complexe şi profunde, care se stabilesc din ce în ce mai vizibil[11]. Obiectivul meu fundamental în în capitolul de faţă este acela de a prezenta trei dintre cele mai importante teorii care au analizat aceste legături între economie şi politică. Aşa cum o indică şi titlul capitolului, cele trei teorii sunt, în ordinea prezentării, mercantilismul, liberalismul şi marxismul[12].

[10] Robert Jackson, George Sorensen, *Introduction to International Relations. Theories and Approaches*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 180-181.

[11] Relaţiile dintre economie şi politică pot fi conceptualizate dintr-o triplă perspectivă: dintr-o primă perspectivă, sunt unii care consideră că politicul subordonează în totalitate domeniul economic; pe de altă parte, situându-se pe o poziţie complet opusă, sunt cei care consideră că economicul determină politicul; nu în ultimul rând, sunt analişti pentru care cele două domenii se intersectează, influenţându-se în manieră mutuală (Knud Erik Jorgensen, *International Relations Theory* (London: Palgrave Macmillan, 2010), 129-130).

[12] Aceste trei mari teorii au fost considerate ca fiind cele mai relevante şi cu influenţa cea mai mare de o serie întreagă de teoreticieni, precum Robert Gilpin (*The Political Economy* – autorul face referire la perspectiva liberală, perspectiva naţionalistă şi perspectiva mar-

1. Mercantilismul

Prima sistematizare a economiei politice internaţionale s-a realizat înainte ca disciplina să capete contur academic şi a însoţit practic procesul de constituire a statelor naţiune suverane din secolul XVI până în secolul XIX. Fiind profund conectat cu procesul istoric de constituire a statului modern, ideea centrală în jurul căreia se structurează mercantilismul este aceea că activitatea economică trebuie subordonată scopului constituirii unui stat puternic (considerat obiectivul fundamental al oricărui guvernământ). Cu alte cuvinte, mercantilismul este „o doctrină a reglementărilor extensive ale statului aplicate activităţii economice în interesul economiei naţionale”[13]. Altfel spus, economia se transformă într-un instrument al politicii, pentru că toţi naţionaliştii evidenţiază „preeminenţa statului, a securităţii naţionale şi a puterii militare în organizarea şi funcţionarea sistemului internaţional”[14]. Din cauza acestui fapt, într-o congruenţă perfectă cu punctul de vedere realist din relaţiile internaţionale, mercantilismul consideră economia internaţională ca un spaţiu eminamente conflictual, care opune diversele interese naţionale. Atât timp cât statele urmăresc să-şi maximizeze puterea naţională, iar *raison d'etat* este principiul pe baza căruia se defineşte economia şi se urmăreşte prosperitatea, logica spaţiului internaţional va fi de sumă nulă, câştigul cuiva transformându-se automat în pierderea altcuiva.

Conform *perspectivei naţionaliste*, rivalitatea economică dintre state poate fi exprimată în două maniere distincte[15]. Astfel, din perspectivă *benignă*/ defensivă, statele îşi urmăresc interesele economice ca *un minim necesar* pentru asigurarea securităţii naţionale. Pe de altă parte, din prisma mercantilismului *malign*/agresiv, statele urmăresc să exploateze economia internaţională pe care o concep ca pe o arena a *expansiunii imperialiste*. Dar, dincolo de aceste diferenţe între ei, toţi reprezentanţii mercantilismului consideră drept axiomatică relaţia de convergenţă şi complementaritate dintre puterea economică şi proiecţia politico-militară a puterii în relaţiile internaţionale. După cum bine observa Jacob Viener, „toţi mercantiliştii, indiferent de perioadă, ţară sau statut personal, au subscris următoarelor afirmaţii: 1) bunăstarea este un mijloc esenţial al pu-

xistă) sau James A. Caporaso („Global Political Economy” în *Political Science: The State of a Discipline*, ed. Ada W. Finifter (Washington D.C.: American Political Science Association, 1993), 451-483 – autorul aduce în discuţie abordările realistă, economia politică liberală şi globală, economia politică internaţională marxistă). Mai mult, pentru a realiza această taxonomie, Gilpin va apela la termenul *ideologie*, tocmai pentru a marca faptul că fiecare perspectivă reprezintă şi propune „un sistem total de credinţe cu privire la natura fiinţei umane şi a societăţii”.

[13] Jacob Viner, *The Long View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy* (New York: Free Press, 1958), 5.

[14] Gilpin, *The Political Economy*, 31.

[15] Gilpin, *The Political Economy*, 31-32.

terii, fie pentru asigurarea securităţii, fie pentru agresiune; 2) puterea este esenţială sau valoroasă ca mijloc de achiziţie sau de retenţie a bunăstării; 3) atât bunăstarea, cât şi puterea sunt, fiecare, obiective ultime ale politicii naţionale; 4) cu toate că există o armonie îndelungată între aceste scopuri, în anumite circumstanţe particulare poate fi necesar ca, pentru un timp, să se impună sacrificii economice în interesul securităţii militare şi, pe cale de consecinţă, în interesul prosperităţii pe termen lung"[16].

Ca urmare a impactului profund produs de o serie de evenimente precum apariţia şi consolidarea unor state puternice, apariţia clasei mijlocii a cărei activitate centrală începe să devină comerţul sau impactul revoluţiei industriale asupra sectorului militar, reprezentanţii mercantilismului argumentează în favoarea balanţei comerciale excedentare ca instrument al securităţii naţionale şi, prin aceasta, ca mijloc de realizare a prosperităţii naţionale. Atractivitatea punctului de vedere mercantilist decurge din faptul că există „tendinţa piepţelor de a concentra prosperitatea şi de a stabili relaţii de dependenţă sau de putere între economiile puternice şi cele slabe"[17], iar ca urmare a faptului că statele preferă câştigurile relative în locul celor absolute se deschide drumul intervenţionismului guvernamental, atât în plan intern cât şi, mai important, în plan internaţional şi, acest lucru generează în ultimă instanţă protecţionism.

Dacă în secolele XVI şi XVII era o doctrină economică extrem de atractivă şi, de asemenea o politică de stat, în secolul XVIII mercantilismul a fost supus unui atac extrem de dur, lansat de pe poziţii liberale (Adam Smith). Totuşi, mercantilismul a fost susţinut în continuare de oameni politici şi de economişti precum Hamilton Fish (1755-1804) sau Friedrich List (1789-1846). Fish – unul dintre părinţii fondatori ai Statelor Unite – a fost avocatul dezvoltării economice naţionale, prin susţinerea industriei şi prin evitarea oricărei forme de dependenţă economică. Friedrich List, cu o abordare mult mai teoretică, a argumentat că puterea unui stat este direct dependentă de puterea de producţie şi, tocmai pentru a maximiza această putere, statul trebuie să aplice măsuri protecţioniste: „O naţiune capabilă să-şi dezvolte puterea de manufacturare, dacă face apel la sistemul de producţie, va acţiona în acelaşi spirit în care a acţionat proprietarul de pământ care, sacrificându-şi o parte din prosperitatea materială, le-a permis unora dintre copiii săi să înveţe comerţul de producţie"[18]. Mai mult, dacă reprezentanţii mercantilismului plecau – ca şi marxiştii – de la premisa „esenţei conflictuale a relaţiilor economice"[19], reprezentanţii realismului vor reitera acest

[16] Viner, *The Long View*, 286.
[17] Gilpin, *The Political Economy*, 33.
[18] Friedrich List, *The National System of Political Economy* (New York: Kelley, 1966) în Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 183.
[19] Robert Gilpin, „The Nature of Political Economy", în *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*, 4th ed., ed. Robert J. Art şi Robert Jervis (New York: HarperCollins College Publishers, 1996), 273.

principiu atunci când vor susține că statul este singurul actor internațional, deoarece este singurul care are „capacitatea de a structura relațiile de schimb la nivel internațional”[20]. De aceea, din perspectiva *realismului economic*, la fel ca şi pentru reprezentanții mercantilismului clasic, ceea ce pare a fi o variabilă independentă – economia – este de fapt o variabilă supusă controlului statului. Dacă, pentru unii, creşterea interdependenței este o dovadă a faptului că rolul statului se diminuează în fața puterii în creştere a pieței, pentru reprezentanții realismului economic aceasta este o dovadă a consolidării suveranității, pentru că „accentuarea interdependenței este o funcție a puterii şi a alegerii politice şi nu a schimbării tehnologice exogene”[21]. Continuând acest argument, James A. Caporaso consideră că un corolar firesc al acestei perspective, este dat de faptul că mixul autonomie-interdependență nu este un dat tehnologic (reflectând impactul pe care tehnologia îl are asupra economiei şi, prin aceasta, asupra politicii), ci este puternic influențat de preferințele şi deciziile statelor. Implicația directă a unei asemenea realități este că statele vor influența atât parteneriatele economice (comerciale) cât şi compoziția şi schimburile comerciale, rămânând extrem de atente şi sensibile la domeniile de producție care reprezintă arii de specializare ale economiei naționale (acest ultim aspect este o reflectare a comportamentului centrat în jurul avantajului comparativ).

Dacă formele istorice de mercantilism par să-şi fi epuizat capacitățile explicative, totuşi o serie de politici de sorginte mercantilistă sunt aplicate cu succes în state din zone precum Europa, Asia, Africa sau America de Nord. În Uniunea Europeană, spre exemplu, există cel puțin la fel de multe voci care invocă necesitatea unor măsuri protecționiste pe cât de numeroase sunt cele care susțin liberalizarea (totală) a comerțului. În SUA – cel mai vocal susținător al strategiilor de liberalizare economică – nu s-a reuşit nici liberalizarea tarifelor la produsele agricole şi nici deschiderea pieței pentru investiții externe directe (IED) în domenii strategice. La rândul ei, China a reuşit, prin intermediul diverselor pârghii politice naționale, să condiționeze cea mai mare parte a volumului, destinației şi structurii IED. În plus, criza economică declanşată în 2008, a readus în prim plan politicile economice naționale prin intermediul cărora statele încearcă să contrabalanseze efectele negative ale liberalizării, deşi, concomitent, instituții simbol ale acestei politici, precum FMI, au devenit, la rândul lor, mult mai vizibile. Fără a favoriza neapărat unul dintre cei doi termeni ai binomului mai sus menționat – stat / liberalizare (globalizare) – trebuie să subliniem importanța istorică a mercantilismului: *unda* sa de influență se propagă până la abordările

[20] James A. Caporaso, „Global Political Economy”, în *Political Science: The State of The Discipline*, 461.

[21] Janice E. Thomson, Stephen D. Krasner, „Global Tranzactions and the Consolidation of Sovereignty”, în *Global Changes and Theoretical Challenges*, ed. Ernst-Otto Czempiel şi James N. Rosenau (Lexington: D.C. Heath, 1989), 196.

contemporane ale economiei politice, fapt care-i permite lui Robert Gilpin să constate că „perioada postbelică a liberalizării multilaterale s-a încheiat, iar cea mai optimistă (bună) speranță a lumii pentru stabilitate economică este de forma mercantilismului benign”[22].

2. Liberalismul

Liberalismul economic se naşte ca o critică la adresa controlului şi reglementării politice exercitate de către stat asupra economiei şi, pe cale de consecință, reprezentanții săi vor respinge teza subordonării economicului de către politic. Aceasta înseamnă că, pentru liberali „economicul şi politicul există, măcar la nivel ideal, ca sfere separate”, argumentul fiind că „pieţele ar trebui să fie libere în raport cu orice interferență politică”[23]. Părăsind această stare ideală, liberalismul este doctrina care acceptă – în plan concret – diversele intersecții dintre economie şi politică, dar aceasta numai în sensul că „teoreticienii liberali promovează comerțul liber, iar comerțul liber este punctul de intersecție dintre politica internațională şi economie”[24].

Adam Smith (1723-1790), considerat a fi părintele liberalismului economic, susținea că piața se naşte spontan pentru a satisface nevoile umane, fapt care exclude necesitatea intervențiilor guvernamentale. Fiind un actor rațional, individul va reuşi să transleze această caracteristică a pieței în principalul mecanism de progres, de prosperitate şi de cooperare. Urmărindu-şi interesul personal în contextul pieței libere, individul (printr-un mecanism al *mâinii invizibile*) va maximiza eficiența şi va genera astfel prosperitate socială, tradusă în creştere economică de care va beneficia întreaga societate. Aşa cum observa şi Robert Gilpin, „raționalitatea sistemului de piață constă în aceea că determină creşterea eficienței economice şi astfel îmbunătăţeşte prosperitatea umană”[25]. Dar, evidențiază Gilpin, piața liberă nu se transformă în orice condiții în sursă de prosperitate individuală (deşi este cel mai potrivit cadru pentru ca acest lucru să se întâmple), ci doar „în condițiile de liber schimb, societatea ca întreg va fi mai prosperă iar indivizii vor fi recompensați în termenii productivității lor marginale şi ai contribuției relative la produsul social total”[26].

Aşadar, considerând comportamentul uman guvernat de legi *economice* impersonale şi neutre din punct de vedere politic, reprezentanții liberalismului

[22] Robert Gilpin, „Conversation in International Relations: Interview with Robert Gilpin”, *International Relations* 19 (2005): 368.
[23] Gilpin, *The Political Economy*, 26.
[24] Jorgensen, *International Relations*, 136.
[25] Gilpin, *The Political Economy*, 28.
[26] Gilpin, *The Political Economy*, 30.

economic nu neagă neapărat necesitatea statului (deşi există şi formule libertariene care se raliază unui asemenea punct de vedere), ci consideră mai curând că statul trebuie să *intersecteze* economicul pentru a corecta eşecurile pieţei (atunci când ele se produc) şi pentru a oferi o serie de aşa-numite bunuri publice sau colective. Orice alt amestec al politicii în economie este însă condamnat de liberali. Războiul sau imperialismul, spre exemplu, considerate formule patologice de conexiune a politicului cu economicul, nu sunt pentru liberali decât erori politice care contrazic raţionalitatea economică[27]. Contrastul între economic şi politic este, în opinia lor, unul enorm: dacă „politica tinde să dividă, economia tinde să unească oameni"[28]. Mai mult, dacă produsul relaţiilor economice libere este progresul, politica este, susţin liberalii, eminamente *retrogradă.*

Din perspectiva acestor caracteristici fundamentale, liberalismul economic poate fi definit ca „o doctrină şi un set de principii destinate să organizeze şi să gestioneze economia de piaţă pentru a obţine eficienţă maximă, creştere economică şi bunăstare individuală"[29]. Unul dintre cele mai importante principii-legi după care se structurează ideologia liberală a fost enunţat de către David Ricardo (1772-1823) sub forma *teoriei avantajului comparativ*, care rămâne şi astăzi, după ce a fost amendată de mai multe ori, fundamentul teoriei liberale, cu precădere, a ordinii economice internaţionale liberale. Dacă, pentru Adam Smith, câştigurile ca rezultat al adâncirii diviziunii muncii sunt potenţate de mărimea pieţei (şi evident vor creşte în condiţiile comerţului internaţional), pentru David Ricardo, comerţul internaţional constituie o sursă de prosperitate, pentru că, prin competiţia liberă, se creează premisele specializării, iar aceasta la rândul său creşte productivitatea şi eficienţa. Acest argument a fost comprimat de Chris Brown în următoarea formulă: „Ceea ce este foarte dificil de arătat este cum va fi comerţul dezirabil şi profitabil, în situaţia destul de obişnuită, în care două state produc aceleaşi produse şi unul dintre ele este mai eficient decât celălalt în a produce *orice*. Ricardo oferă răspunsul evidenţiind că, deşi o ţară poate fi mai eficientă în a produce orice, mai tot timpul costurile de producţie pentru diferitele produse vor fi diferite, astfel că până şi cea mai puţin eficientă ţară va avea un avantaj comparativ în cazul unui anumit produs"[30]. Altfel spus, într-o economie internaţională construită pe principiul pieţei libere toate statele vor câştiga prin faptul că devine funcţională specializarea, perspectivă contrastantă cu punctul de vedere mercantilist, care susţinea că piaţa produce inevitabil (într-un joc de sumă zero) câştigători şi învinşi. Într-o economie liberală, care funcţionează prin eliminarea oricăror restricţii din calea liberului schimb, „fiecare ţară,

[27] Norman Angell, *The Great Ilussion: A Study of the Relation of Military Power in Nations to their Economic and Social Advantage* (New York and London: G.P. Putnam's Sons, 1910).
[28] David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt şi Jonathan Perraton, *Transformări globale. Politică, economie şi cultură* (Iaşi: Polirom, 2004), 31.
[29] Held et al., *Transformări globale*, 27.
[30] Brown, *Understanding International Relations*, 154.

specializându-se în domenii în care are un avantaj comparativ şi angajându-se în comerţ, va contribui la binele general şi totodată la propria sa prosperitate"[31].

Spre deosebire de mercantilism şi de marxism, care se construiesc ca formule teoretice de înţelegere şi explicare a economiei politice internaţionale pe premisa naturii conflictuale a relaţiilor economice, raţionamentul din spatele liberalismului constă în afirmarea „naturii armonioase a relaţiilor economice internaţionale"[32]. De aceea, spre deosebire de realişti, care considerau câştigurile relative ca esenţiale pentru comportamentul actorilor internaţionali (aceasta fiind şi cauza conflictului permanent), reprezentanţii liberalismului argumentează în favoarea „câştigurilor absolute definite contextual"[33], care se transformă într-un argument solid pentru cooperare prin intermediul schimbului (comerţului) liber. De asemenea, spre deosebire de realism, care situează statul în centrul spaţiului (economic) internaţional, liberalii consideră statul ca actor, dar plasat între societatea internă şi societatea internaţională, insistând asupra legăturilor care se stabilesc între societate, stat şi individ. Astfel, „forţele sociale interne şi transnaţionale pot constrânge statele şi pot determina modificări politice."[34] De pe o atare poziţie teoretică, reprezentanţii curentului liberal consideră că economia globală reconfigurează profund instituţiile fundamentale ale proceselor de guvernare specifice statului modern şi – prin aceasta – modifică două dintre trăsăturile centrale ale acestuia: suveranitatea şi teritorialitatea. Statul actual (*post-modern*) nu se mai bazează pe sistemul balanţelor şi nici nu mai subliniază importanţa suveranităţii sau a diviziunii clare dintre politicile interne şi cele externe[35]. Suveranitatea şi teritoriul au fost relocate în alte arene instituţionale din afara statului şi din afara cadrului teritoriului tradiţional, suveranitatea fiind descentralizată iar teritoriul parţial denaţionalizat. Ca urmare a unor astfel de transformări, statul-naţiune este astăzi constrâns, pe de o parte, de forţele pieţei globale şi, pe de altă parte, de imperativele politice ale transferului de putere. Dacă forţele pieţei denaţionalizează teritoriul, transferul de putere conduce la re-locarea suveranităţii într-o multitudine de arene instituţionale, de tipul regimurilor (legale) transnaţionale. Această relaţie asimetrică, care evidenţiază de cele mai multe ori importanţa forţelor transnaţionale în raport cu statele-naţiune, este reflectată, spre exemplu, în puterea de transformare pe care Uniunea Europeană o generează prin intermediul condiţiilor de aderare stabilite după sfârşitul Războiului Rece (*Criteriile de la Copenhaga*)[36]. Din această perspectivă, elitele politice democratice din noile state membre (statele din Europa Centrală şi de Est)

[31] Brown, *Understanding International Relations*, 155.
[32] Gilpin, „The Nature of Political Economy", 273.
[33] Caporaso, „Global Political Economy", 465.
[34] Caporaso, „Global Political Economy", 466.
[35] Robert Cooper, *Destrămarea naţiunilor. Ordine şi haos în secolul XXI* (Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2007), 41-81.
[36] Heather Grabbe, *Puterea de transformare a UE. Europenizarea prin intermediul condiţiilor de aderare în Europa Centrală şi de Est* (Chişinău: Epigraf, 2008).

se *europenizează*, devenind parte integrantă a structurii instituționale şi ideologice a Uniunii Europene, orientată spre valorile democrației liberale, creând condițiile pentru *constituirea unei comunități de valori, nu doar de interese*. Apartenența la o asemenea comunitate nu rezolvă în manieră automată disfuncțiile politice şi economice încă detectabile în noile state membre, dar transformă o mare parte dintre problemele tradiționale de politică internă în probleme mediate de interesul comunitar, cu o expunere consistentă la analiza opiniei publice (europene, transnaționale).

Departe de a fi o teorie monolitică, liberalismul poate fi structurat în câteva mari direcții, şi anume: liberalismul republican, liberalismul comercial, liberalismul sociologic şi instituționalismul liberal[37].

a. *Liberalismul republican*, s-a structurat plecând de la observația lui Immanuel Kant că statele democratice, împărtăşind acelaşi set de valori, nu vor intra în conflict, iar pacea internațională va fi asigurată de consolidarea democratică prin cooperarea economică şi prin interdependențele astfel create. Această realitate va fi rezumată de Michael Doyle astfel: „[…] nici logica balanței de putere, nici logica hegemoniei nu pot explica pacea, menținută 150 de ani, între statele care împărtăşesc o anumită formă particulară de guvernare – principii şi instituții liberale”[38]. Din această perspectivă, se fac eforturi pentru integrarea Chinei în economia mondială şi este încurajat statutul de membru al țării asiatice în instituții economice internaționale, precum OMC: creşterea economică chineză va forma o puternică clasă mijlocie, care va constitui un argument puternic pentru democratizare. Un astfel de model de democratizare este identificat de Robert A. Dahl în formula *succesiunii modernizării autoritare*[39], potrivit căreia dezvoltarea socioeconomică precede şi favorizează democratizarea şi cultura democratică. Acest proces, atipic, devine posibil datorită faptului că „prin generarea unei economii de piață avansate, regimurile autoritare creează condițiile ce stimulează, în rândurile elitelor şi publicului larg, dererea de democratizare. Formele anterioare de coerciție devin tot mai dificile, periculoase şi costisitoare pentru ca liderii să le mai poată impune în fața unui public din ce în ce mai mobilizat, informat şi încrezător în propriile puteri”[40].

b. *Liberalismul comercial*. Atât Adam Smith cât şi David Ricardo au argumentat, după cum am văzut, că economiile libere, prin diviziunea muncii, prin specializare şi avantaj relativ, produc prosperitate şi că *implicația politică* a acestui fapt este creşterea interdependenței, care descurajează şi reduce incidența conflictelor dintre state. Astfel, liberalismul comercial nu doar creează re-

[37] Această clasificare reflectă analizele realizate de Jackson, Sorensen şi Caporaso.

[38] Michael Doyle, „Liberalism and World Politics”, *American Political Science Review* 80, 4 (1986): 1157.

[39] Robert A. Dahl, „Dezvoltare şi cultură democratică”, în *Cum se consolidează democrația*, coord. Larry Diamond et al. (Iaşi: Polirom, 2004), 68-74.

[40] Dahl, „Dezvoltare şi cultură”, 70.

țele de interdependențe care constrâng statele şi generează noi oportunități, ci poate determina redefinirea interesului propriu (acesta este cazul integrării regionale, care a fost teoretizată într-o primă fază de David Mitrany, în forma funcționalismului, respectiv neofuncționalismului; dacă Mitrany a crezut în posibilitatea cooperării structurată pe criterii tehnice, Haas a acceptat necesitatea implicării politicului, iar integrarea regională a conceput-o într-un context mai larg, subordonând-o *teoriei generale a interdependenței*).

Din perspectiva *interdependenței complexe*, Keohane şi Nye au susținut că, în perioada postbelică, preeminența puterii (în accepțiunea fundamental militară pe care i-o dădeau realiştii) şi a distincției foarte clare dintre *high politics* şi *low politics* s-au estompat, deoarece poziția singulară a statelor/guvernelor naționale a fost completată de noi actori, care au favorizat relațiile transnaționale dintre indivizi şi grupuri non-statale. Ca urmare a acestei noi arhitecturi, relațiile internaționale încep să devină tot mai convergente cu principiile politicii interne – „probleme diferite generează coaliții diferite, atât în interiorul guvernelor cât şi dincolo de acestea”[41], iar statele devin tot mai preocupate de aspectele care, tradițional, țineau de domeniul *low politics.* Translarea accentului spre zona *politicii joase* atrage după sine creşterea rolului actorilor transnaționali, diminuarea importanței forței militare şi nu în ultimul rând redefinirea statului astfel încât să maximizeze prosperitatea şi nu securitatea; interdependența economică are un impact extrem de important asupra politicii internaționale, în primul rând deoarece „creşte costurile conflictului politic şi diminuează beneficiile”[42].

c. *Liberalismul sociologic*. Pentru realişti, relațiile internaționale reprezentau exclusiv relațiile dintre guvernele statelor suverane. Însă, o dată cu profundele modificări contemporane ale spațiului internațional, această viziune *ortodoxă* a devenit una limitată. Reprezentanții liberalismului sociologic îşi dezvoltă argumentația insistând asupra faptului că relațiile internaționale sunt în primul rând „relații transnaționale – relații care se stabilesc între indivizi, grupuri sau organizații aparținând diferitelor state”[43]. Ca atare, ei propun o viziune *pluralistă* asupra domeniului relațiilor internaționale. Liberalismul sociologic aduce o nouă dimensiune economiei politice internaționale prin evidențierea faptului că, dacă interacțiunile dintre state sunt/rămân importante, ele „se produc într-un spațiu în care contactele interne şi transnaționale precum şi coalițiile de interese şi identitățile sunt la fel de importante”[44]. Un exemplu în care obiectivele statului şi contactele sociale au fost convergente este reprezentat de *Ostpolitik*-ul implementat de RFG care a însemnat printre altele şi turism, înfrățiri între oraşe, schimburi culturale.

[41] Robert O. Keohane, Joseph Nye, *Power and Interdependence: World Politics in Transition* (Boston: Little Brown, 1977), 25.
[42] Jorgensen, *International Relations*, 137.
[43] Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 100.
[44] Caporaso, „Global Political Economy”, 466.

Globalizarea şi creşterea interdependenţelor economice globale par a fi expresia unei astfel de transformări profunde, care favorizează o structură policentrică transnaţională, înţelegând prin aceasta „procesele prin care relaţiile internaţionale coordonate de guverne au fost suplimentate de relaţiile dintre indivizi, grupuri sau societăţi”[45].

d. *Instituţionalismul liberal*. Originile acestui curent se află în chiar începuturile gândirii liberale, care aducea în prim plan rolul instituţiilor internaţionale pentru a asigura un mediu în care cooperarea să ia locul conflictului. Cronologic, această perspectivă analitică debutează cu discursul în *14 puncte* al preşedintelui american Woodrow Wilson, care trebuia să marcheze finalul diplomaţiei secrete, urmat de înfiinţarea Ligii Naţiunilor, ca prim organism internaţional de mediere a disputelor. Principalul argument al instituţionalismului liberal (preluat şi în varianta sa neoliberală) este că instituţiile internaţionale promovează cooperarea între state, prin faptul că diminuează (iar într-o variantă ideală chiar elimină) neîncrederea dintre state, care în context anarhic devine principala cauză a conflictelor. Reprezentanţii instituţionalismului (neo)liberal acceptă, aşadar, o serie de premise realiste (precum statele, anarhia şi distribuţia puterii) şi pleacă de la realitatea că există elemente ale cooperării sau conflictului. În aceste condiţii, „instituţiile pot face comportamentul mai transparent, pot reduce incertitudinile şi costurile de tranzacţionare, pot extinde cadrul de interacţiune (mărind astfel valoarea reputaţiei), pot apropia/interconecta diverse probleme şi, de asemenea pot monitoriza şi oferi mecanisme limitate de implementare. Pe scurt, instituţiile pot întări câştigurile prin cooperare, în circumstanţe în care acest lucru nu s-ar fi realizat”[46].

Porivit instituţionalismului liberal, instituţiile internaţionale care iau forma diverselor organizaţii (precum UE sau NATO) sau *regimuri* (reguli care guvernează un anumit domeniu[47]) vor diminua semnificativ instabilitatea unei lumi multipolare sau policentrice „creând un climat în care se dezvoltă expectaţiile unei păci stabile (durabile)”[48]. Această filosofie se află, de altfel, la baza celor mai multe dintre instituţiile internaţionale actuale. Astfel, OMC a fost creată pe eşecul OIC (Organizaţiei Internaţionale a Comerţului) şi pe moştenirea GATT pentru a promova comerţul liber şi pentru a oferi un cadru normativ şi de reglementare unic pentru derularea comerţului internaţional. La fel, FMI şi BM au fost create ca instituţii cu finalitate politică, dar realizarea obiectivelor propuse trebuia să se facă prin intermediul instrumentelor economice (spre exemplu în cazul FMI, obiectivul politic era de a asigura monede stabile deoarece instabilitatea ar fi

[45] James N. Rosenau, *The Study of Global Interdependence: Essays of the Transnationalisation of World Affairs* (New York: Nichols, 1980), 1.
[46] Caporaso, „Global Political Economy”, 467.
[47] Spre exemplu regimul comerţului internaţional este reglementat de OMC.
[48] Joseph Nye, *Understanding International Conflicts* (New York: Harper Collins, 1993), 39.

afectat comerţul internaţional şi creşterea economică). Mai mult, chiar şi o serie de instituţii internaţionale non-economice, precum Organizaţia Mondială a Sănătăţii (OMS), au un rol extrem de important în economia politică internaţională. Scopul imediat al OMS este de a asigura un nivel ridicat al sănătăţii globale (incluzând lupta împotriva pandemiilor precum gripa aviară sau cea porcină); dar sănătatea internaţională are o considerabilă dimensiune economică (spre exemplu, industria farmaceutică) iar reglementarea *economiei sănătăţii* este o sarcină extrem de importantă pentru oficialii politici.

Dincolo de diferenţele, mai mult sau mai puţin semnificative, care dau substanţă unor astfel de taxonomii, liberalismul a avut un impact puternic asupra politicii internaţionale, atât după cel de-al Doilea Război Mondial, când s-au pus bazele sistemului economic (comercial) global, dar mai ales după sfârşitul Războiului Rece, pe fondul optimismului care întrevedea un cert *sfârşit al istoriei*. Istoria s-a dovedit mult mai greu de ipostaziat şi infinit mai complexă decât au sperat unii liberali. Interdependenţele economice, diversele regimuri sau instituţii internaţionale care competitează statul nu au dispărut însă. Dar, chiar pe fondul dezvoltării şi implementării politicilor de sorginte mercantilistă, după 2008, sunt încă mulţi cei care consideră că piaţa a fost doar destabilizată de stat şi că statul (prin astfel de politici) nu va putea nicicând să vindece răul produs. Un asemenea punct de vedere este susţinut, spre exemplu, de cei care apreciază că este necesară „o întoarcere la politica tradiţională a SUA, de angajare privată activă, dar de neintervenţie guvernamentală" înţeleasă drept „singura alternativă care poate reface sănătatea morală şi fiscală" a celei mai importante economii din lume"; bazându-se pe o astfel de argumentaţie Ron Paul concluziona chiar că „sunt optimist, şi numărul nostru creşte!"

3. Marxismul

Economia politică dezvoltată de Karl Marx (1818-1883) se constituie într-o critică radicală la adresa capitalismului. Astfel, dacă pentru reprezentanţii liberalismului economia *este un joc de sumă pozitivă*, Marx a preluat din teoria mercantilistă imaginea economiei ca *joc de sumă nulă*, care rezultă din lupta dintre clasele economice şi sociale antagonic definite: burghezia (care deţine mijloacele de producţie) şi proletariatul (care deţine doar puterea de muncă pe care o vinde burgheziei) şi nu dintre state. De asemenea, tot în acord cu mercantilismul, Marx va accepta interdependenţa funciară dintre economic şi politic, doar că pentru el economicul nu mai este un instrument pentru realizarea obiectivelor politice, ci relaţia de subordonare va fi dinspre economic spre politic – „conform acestei concepţii, economicul determină politicul şi structura poli-

tică"[49]. Aceasta se explică prin faptul că, atunci când proletariatul îşi vinde munca burgheziei, el nu primeşte exact atât cât valorează ea. Prin această asimetrie se produce plus-valoare care, însuşită de burghezie, determină exploatarea. Altfel spus, modul de producţie este cel care determină suprastructura relaţiilor politice.

La fel ca mercantilismul şi liberalismul (care au cunoscut diverse dezvoltări intelectual-teoretice), şi evoluţia istorică a marxismului poate fi plasată pe două orbite suficient de autonome una în raport cu cealaltă. O primă traiectorie este reprezentată de autori precum Eduard Bernstein şi se concretizează în formula social-democraţiei. O alta se conturează în forma marxismului revoluţionar, aşa cum a fost susţinut de Lenin. Dar, dincolo de aceste tendinţe (divergente), plecând de la o analiză a lui Robert Heilbroner realizată în lucrarea *Marxism: For and Against*[50], Robert Gilpin consideră că pot fi reţinute patru elemente centrale ale scrierilor marxiste:1) conceperea dialectică a cunoaşterii şi societăţii, care defineşte realitatea ca fiind dinamică şi conflictuală; 2) conceperea materialistă a istoriei – dezvoltarea forţelor de producţie şi a activităţilor economice este centrală pentru schimbarea istorică şi acţionează prin intermediul luptei de clasă asupra distribuţiei produsului (binelui) social; 3) concepţia generală asupra dezvoltării capitaliste – modul capitalist de producţie şi destinul său sunt guvernate de *un set de legi economice specifice societăţii moderne*; şi 4) încrederea normativă în socialism – o societate socialistă este concomitent şi necesară şi dezirabilă ca reflectare a *sfârşitului* dezvoltării istorice[51].

Bazându-se pe aceste caracteristici, Marx considera că istoria evoluează ca urmare a schimbării modurilor de producţie, care permite unor clase economice să le domine şi exploateze pe celelalte (de aceea apreciază capitalismul – deschide drumul către revoluţia socialistă, care va plasa mijloacele de producţie sub controlul social al proletariatului). În acelaşi timp, punctul de vedere marxist este unul materialist, reflectând modul în care sunt produse mijloacele necesare existenţei. De aceea, procesualitatea istorică este inevitabilă şi nu poate conduce decât spre ciocnirea forţelor diametral opuse într-un proces numit *materialism dialectic* „ca reflectare a contradicţiei dintre evoluţia tehnicilor de producţie şi rezistenţa sistemului sociopolitic"[52].

Dacă teoria marxistă poate accepta, ca şi liberalismul, raţionalitatea individului, totuşi, din perspectiva ei, sistemul capitalist pare a fi în structura sa intimă unul iraţional. Iraţionalitatea decurge, conform teoriei marxiste, din legile economice inevitabile care-l guvernează: *legea disproporţionalităţii* (conform căreia economia capitalistă tinde să producă mai mult decât consumă, iar crizele

[49] Gilpin, „The Nature of Political Economy", 272.
[50] Robert Heilbroner, *Marxism: For and Against* (New York: W. W. Norton, 1980).
[51] Gilpin, *The Political Economy*, 35-36.
[52] Gilpin, „The Nature of Political Economy", 275.

de supraproducţie vor fi un factor declanşator al revoluţiei proletare), *legea concentrării, acumulării* (conform căreia bogăţia se concentrează la nivelul clasei exploatatoare) şi nu în ultimul rând *legea diminuării ratei profitului* (pe măsură ce capitalul se acumulează şi devine mai abundent, rata câştigului se reduce şi scade astfel rata investiţiilor)[53].

Marxismul, ca teorie generală a economiei politice internaţionale, consideră, ca şi abordarea mercantilistă, că interdependenţele economiei mondiale sunt un indicator pentru „caracterul său esenţial imperial sau ierarhic”[54], propunând următoarea argumentaţie[55]: statele nu sunt entităţi autonome şi sunt coordonate de interesele burgheziei, clasa dominantă. Prin urmare, atunci când apare conflictul între statele capitaliste, el nu este propriu-zis un conflict între interese naţionale diferite, ci, mai curând, un conflict între clasele capitaliste din diferite state. În al doilea rând, pentru că sistemul capitalist se caracterizează prin acumulare de profit, el este unul esenţialmente expansiv, ceea ce îl face să depăşească graniţele naţionale şi astfel să proiecteze conflictul (de clasă) în sistemul internaţional. Primele forme, şi cele mai rudimentare, pe care le-a luat expansiunea au fost imperialismul şi colonizarea. După sfârşitul istoric al acestora, expansiunea *patologică* a capitalismului s-a metamorfozat în formula globalizării economice, coordonată de marile interese corporatiste transnaţionale.

În 1917, Lenin publică lucrarea *Imperialismul*, în care argumentează de pe poziţiile marxismului transformat în teorie a relaţiilor politice internaţionale, că „economia sistemului internaţional capitalist constituie o sursă de dezvoltare a lumii, doar că dezvoltarea este una inegală”[56]. Prin aceasta, sistemul internaţional capitalist devine extrem de instabil politic, iar „intensificarea competiţiei economice şi politice dintre puterile capitaliste în declin şi în creştere conduce la conflicte economice, la rivalităţi şi, în cele din urmă, la război”[57].

Deşi teoria marxistă şi-a arătat limitele, cu atât mai vizibile în cadrul formulei ortodoxe propuse de Lenin, prin faptul că sistemul capitalist a reuşit să se reformeze şi să se redefinească pentru a face faţă schimbărilor internaţionale, dovedindu-se mult mai flexibil decât au crezut cei doi autori, totuşi, în formule neo-marxiste, aceste idei îşi continuă cariera academică.

După sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, partidele comuniste şi socialiste din Europa Occidentală aveau o poziţie destul de proeminentă în condiţiile în care, în manieră mai accentuată sau mai puţin vizibilă, fuseseră implicate în mişcările de rezistenţă. Totuşi, începutul Războiului Rece, reflectat în confruntarea ideologică dintre vechii aliaţi, a marcat profund ponderea pe

[53] Gilpin, *The Political Economy*, 36-37.
[54] Gilpin, „The Nature of Political Economy”, 277.
[55] Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 187.
[56] Gilpin, *The Political Economy*, 39.
[57] Gilpin, *The Political Economy*, 41.

care marxismul a avut-o în spațiul occidental. Astfel, abia la sfârșitul anilor 1970, pe fundalul procesului de decolonizare și al amplelor mișcări de stradă ale studenților, care au provocat a adevărată *comoție socială*, marxismul a fost reintrodus în universități și și-a recăpătat statutul de (*mare*) teorie, alături de celelalte două (mercantilismul și liberalismul). Entuziasmul decolonizării a redeschis discuția cu privire la statutul sistemului capitalist și a readus în prim plan o serie de idei de sorginte marxistă, deși există și voci care critică subtil o astfel de resurecție. Astfel, Knud Erik Jorgensen consideră, referindu-se la autorii marxiști, că, „impresionați de procesul de decolonizare, unii analiști au transferat propriile lor speranțe cu privire la schimbarea socială sau cu privire la revoluție dinspre Vestul industrializat către Lumea a Treia. Ei au susținut diverse mișcări de eliberare națională, eșuând însă să observe că cele mai multe dintre aceste mișcări erau în primul rând naționaliste și abia în al doilea rând marxiste și socialiste”[58].

Pe fondul câștigării independenței de către vechile colonii europene sau americane, o nouă realitate a capătat contur tot mai pregnant: prăpastia economică dintre statele dezvoltate (industrializate) și cele în curs de dezvoltare. În anii 1970, climatul politic impregnat de deziderateleele *noii ordini economice internaționale* aduce în discuție teme precum inegalitatea sau dezvoltarea inegală, preluate pe agenda politică și analizate de mediul academic în formula *teoriei dependenței*. Dintre reprezentanții acestei teorii neo-marxiste, poate cei mai importanți sunt Enzo Faletto și Fernando Cardoso, ultimul fiind și președinte al Braziliei între 1995-2003. În opinia lui James A. Caporaso, dezvoltarea asociat dependentă propusă de cei doi se bazează pe argumentul că investițiile străine stimulează creșterea economică la periferia sistemului, dar această creștere este propulsată de centru și – prin urmare – este neautonomă; implicațiile unei asemenea stări de fapt devin vizibile sub forma unor profunde distorsiuni precum: inegalitatea internă, marginalizarea sectoarelor cheie și, nu în ultimul rând, dezintegrarea economică, înțelegând prin aceasta deconectarea/decuplarea sectorială și funcțională de centru[59]. Pentru Karl Deutsch, această teorie nu este altceva decât o rescriere a modului în care funcționa vechiul sistem colonial, fapt pentru care o va rezuma astfel: „conform teoriei (dependenței) sărăcia și subdezvoltarea statelor este rezultatul actualului sistem economic internațional, care în mod automat a subdezvoltat națiunile (mai) sărace ale lumii, păstrându-le în aceeași stare de sărăcie ca atunci când erau colonii. Acest sistem, consideră teoreticienii, este prin structura sa profundă echivalentul vechiului sistem al imperiilor coloniale”[60].

[58] Jorgensen, *International Relations Theory*, 138.
[59] Caporaso, „Global Political Economy”, 470.
[60] Karl Deutsch, *The Analysis of International Relations* (New Jersey: Prentince-Hall, 1978), 270.

Relaţia dintre centru şi periferie a fost teoretizată (ca reflectare a aceloraşi realităţi internaţionale) şi de Immanuel Walerstein, în formula *analizei sistemului global* (*world system analysis*)[61]. Walerstein defineşte *globalul* în primul rând ca o realitate socială, economică şi politică, nu neapărat ca una descriptibilă în termeni geografici, fapt pentru care „sistemul global va fi caracterizat de o anumită structură economică şi politică în dependenţă una faţă de cealaltă"[62]. De-a lungul istoriei, sistemele în care au avut loc schimburi intense şi pe distanţe mari (fapt care le delimitează de micro-sisteme) s-au cristalizat sub forma imperiilor şi a *economiilor mondiale* (*world economies*). Dacă în cadrul imperiilor schimburile au loc în cadrul aceleaşi structuri politice, în cadrul unei *economii globale* schimburile au loc sub forma comerţului între teritorii aflate sub diverse formule de control politic. Astfel, Walerstein îşi va axa analiza pe formula capitalistă a *economiei globale moderne*, care se naşte în „lungul secol XVI" (1492-1648). Sistemul capitalist, care se fundamentează pe diviziunea muncii şi pe specializare este divizat în zonele de centru, periferie şi semi-periferie. Centrul cuprinde activităţile economice complexe (controlate de burghezie), periferia produce o serie de bunuri extrem de puţin tehnologizate (iar atunci când aceste zone au activitate industrială aceasta este controlată de centrul capitalist), iar semi-periferia acoperă zone economice mixte (ca start intermediar între statele din centrul şi cele din marginea sistemului). Având în vedere că mecanismul pe care se construieşte economia capitalistă este cel al schimbului inegal, care va drena profitul (surplusul) dinspre periferie spre centru, iar în conjuncţie cu acesta se plasează emergenţa statelor puternice în centru şi a celor slabe/eşuate la periferie, capitalismul implică, conform teoriei lui Wallerstein, „o apropriere a surplusului întregii economii mondiale de către centru. Iar aceasta este o realitate care caracterizează atât capitalismul agrar cât şi capitalismul industrial"[63]. Prin faptul că sistemul capitalist generează, prin însăşi structura sa, inegalitate, el va determina tensiuni, fapt pentru care şocurile conflictelor dintre centru şi periferie (cele mai vizibile) vor trebui absorbite de zona de semi-periferie. Chiar dacă instabilitatea este completată de o continuă dinamică ce permite trecerea dintr-o zonă în alta, pe o traiectorie dinspre periferie spre centru, totuşi, din perspectiva teoriei lui Walerstein, „sistemul capitalist ca atare nu se schimbă: rămâne de forma unei ierarhii a centrului, semi-periferiei şi periferiei, caracterizat de schimburi inegale"[64].

[61] Immanuel Walerstein, *The Modern World System* (London: Academic Press, 1974-vol I, 1980-vol. II, 1989-vol. III).
[62] Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 190.
[63] Walerstein, *The Modern World System*, în Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 191.
[64] Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 191.

Dincolo de diferențele şi nuanțele teoretice care marchează evoluția marxismului, precum şi a dezvoltărilor neo-marxiste, este aproape o evidență că dinamica politică a epocii moderne şi contemporane este influențată (sau poate chiar determinată) de contextul socio-economic, iar criza economico-financiară actuală nu face decât să evidențieze o serie de contradicții interne ale sistemului capitalist. De aceea, abordările marxiste pot să propună o perspectivă de analiză interesantă, în condițiile în care „economia politică internațională marxistă face referire la istoria expansiunii capitalismului global, la luptele dintre clasele şi statele cărora le-a dat naştere pe tot globul şi, de asemenea la modul în care ar trebui să se nască transformarea revoluționară a lumii"[65].

4. În loc de concluzii

În prologul lucrării *State şi piețe*, Susan Strange face referire la *poveştile unor insule în deşert*, imaginând o narațiune despre trei bărci cu supraviețuitori după o catastrofă navală, fiecare dintre aceştia, dintr-o multitudine de motive, dorind să creeze o altfel de societate, ca urmare a faptului că fiecare grup era ataşat în mod dominant de o altă valoare socială. Un grup a construit o societate autoritară, care dă prioritate ordinii şi securității, un altul a favorizat justiția şi egalitatea, pe când ultimul a pus accentul pe bunăstare, eficiență şi producție (şi, ca atare, a privilegiat, spre deosebire de primele două grupuri, piața în raport cu statul). Devine lesne observabil, aşadar, că Strange ne plasează prin această metaforă în proximitatea a trei modele de societate: unul realist (care concepe societatea ca o *fortăreață*), unul idealist (în cadrul căruia societatea este apropriată ca o *comunitate*) şi unul al societății de piață[66]. În altă ordine de idei, aceste trei tipuri de societate pot fi descrise drept rezultate ale aplicării modelului naționalist (mercantilist), ale celui socialist (marxist), respectiv ale celui liberal de a teoretiza şi înțelege relația dintre autoritate (politică) şi piață (economie).

Care dintre aceste trei modele de societate este cel preferabil? Voi evita să răspund aici la această întrebare. Aceasta cu atât mai mult cu cât ea este, fără îndoială, o întrebare care nu va primi acelaşi răspuns din partea tuturor. Cert este însă că, aşa cum a evidențiat Strange, sistemele de economie politică diferă în funcție de modul în care sunt prioritizate „valorile fundamentale pe care ființele umane încearcă să le obțină prin organizarea socială, anume, bunăstarea, securitatea, libertatea şi justiția"[67]. Mai mult, atunci când interacționează în economia mondială, societățile care împărtăşesc ierarhii diferite ale valorilor vor dori

[65] Jackson, Sorensen, *Introduction to International Relations*, 192.
[66] Susan Strange, *States and Markets*, 2nd ed. (New York: Continuum, 2004), 1-7.
[67] Srange, *States and Markets*, 17.

să-şi păstreze acea alegere, încercând să modifice economia mondială astfel încât să se potrivească modelului propriu[68].

Metafora naufragiului constituie şi o modalitate de evidenţiere a faptului că la baza modului diferit al celor trei teorii prezentate aici de a interpreta realitatea economică internaţională se află mai ales valorile diferite faţă de care sunt ataşaţi cu prioritate adepţii acestor teorii. Capitolul de faţă este convergent cu această idee. Consider, de asemenea, că o astfel de „încărcătură valorică" a teoriilor economiei politice internaţionale este de înţeles sau, în orice caz, aproape inevitabilă. Este important de subliniat însă că, indiferent de *insula* pe care îşi construieşte argumentele, economia politică internaţională trebuie să reziste colonizării economice exprimată în termeni conceptuali şi de metodologie şi să-şi păstreze ca nucleu de investigaţie (ştiinţifică) interacţiunea dintre variabilele economice şi cele politice, dintre cele domestice şi cele globale. Ea trebuie să permită investigarea interacţiunilor complexe care se stabilesc între acestea, evidenţiind în mod constant semnificaţia acţiunii politice. Indiferent de preeminenţa teoretică a mercantilismului, liberalismului sau marxismului, economia politică, înţeleasă ca o reflectare a unui eclectism teoretico-metodologic, trebuie să pună împreună cele două perspective de alocare a valorilor – politica şi economia – ca „două domenii de activitate separate analitic dar inextricabil interconectate, prin faptul că fiecare este modelat continuu de interacţiunea cu celălalt"[69]. Cheia de lectură şi de înţelegere a acestei conjuncţii constă în faptul că economia părăseşte condiţia explicativă secundă, aşa cum a fost ea asumată în tradiţia ortodoxă a relaţiilor internaţionale, fapt care o plasează între variabilele majore ale înţelegerii dinamicii internaţionale.

Bibliografie citată

Angell, Norman, *The Great Ilussion: A Study of the Relation of Military Power in Nations to their Economic and Social Advantage*. New York and London: G.P. Putnam's Sons, 1910.

Art, Robert J., Robert Jervis, eds. *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*, 4th ed. New York: Harper Collins College Publishers, 1996.

Brown, Chris, *Understanding International Relations*, 2nd ed. London and New York: Palgrave, 2001.

Caporaso, James A., „Global Political Economy". În *Political Science: The State of The Discipline*, ed. Ada W. Finifter, 451-483. Washington: The American Political Science Association, 1993.

[68] Brown, *Understanding International Relations*, 158-159.

[69] Tom Conley, „International Political Economy", în *International Relations Theory for the Twenty-First Century. An introduction*, ed. Martin Griffiths (London and New York: Routledge, 2007), 136.

Conley, Tom. „International Political Economy". În *International Relations Theory for the Twenty-First Century. An introduction*, ed. Martin Griffiths, 135-145. London and New York: Routledge, 2007.
Cooper, Robert. *Destrămarea naţiunilor. Ordine şi haos în secolul XXI*. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 2007.
Dahl, Robert A. „Dezvoltare şi cultură democratică". În *Cum se consolidează democraţia*, coord. Larry Diamond et al, 68-74. Iaşi: Polirom, 2004.
Deutsch, Karl. *The Analysis of International Relations*. New Jersey: Prentince-Hall, 1978.
Doyle, Michael. „Liberalism and World Politics". *American Political Science Review* 80, 4 (1986): 1151-1169.
Gilpin, Robert. „Conversation in International Relations: Interview with Robert Gilpin". *International Relations* 19 (2005): 361-72.
Gilpin, Robert. „The Nature of Political Economy". În *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*, 4th ed., ed. Robert J. Art şi Robert Jervis, 269-286. New York: Harper Collins College Publishers, 1996.
Gilpin, Robert. *The Political Economy of International Relations*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
Grabbe, Heather. *Puterea de transformare a UE. Europenizarea prin intermediul condiţiilor de aderare în Europa Centrală şi de Est*. Chişinău: Epigraf, 2008.
Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton. *Transformări globale. Politică, economie şi cultură*. Iaşi: Polirom, 2004.
Jackson, Robert, George Sorensen. *Introduction to International Relations. Theories and Approaches*, 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.
Jorgensen, Knud Erik. *International Relations Theory*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
Keohane, Robert O. *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
Keohane, Robert O., Joseph Nye. *Power and Interdependence: World Politics in Transition*. Boston: Little Brown, 1977.
Nye, Joseph. *Understanding International Conflicts*. New York: Harper Collins, 1993.
Rosenau, James N. *The Study of Global Interdependence: Essays of the Transnationalisation of World Affairs*. New York: Nichols, 1980.
Strange, Susan. „International Economics and International Relations: A case of Mutual Neglect". *International Affairs* 46 (1970): 304-315.
Strange, Susan. *States and Markets*, 2nd ed. New York: Continuum, 2004.
Thomson, Janice E., Stephen D. Krasner. „Global Transactions and the Consolidation of Sovereignty". În *Global Changes and Theoretical Challenges*, ed. Ernst-Otto Czempiel şi James N. Rosenau, 195-219. Lexington: D.C. Heath, 1989.
Viner, Jacob. *The Long View and the Short: Studies in Economic Theory and Policy*. New York: Free Press, 1958.
Walerstein, Immanuel. *The Modern World System*. London: Academic Press, 1974-vol I, 1980-vol. II, 1989-vol. III.

Bibliografie suplimentară

Albritton, Robert, Bob Jessop, Richard Westra. *Political Economy and Global Capitalism. The 21st Century, Present and Future.* London: Anthem Press, 2010.
Callinicos, Alex. *Imperialism and Global Political Economy*. Cambridge: Polity, 2010.

Balaam, David N. *Introduction to International Political Economy*, 5th ed. Boston: Longman, 2011.
Baylis, John, Steve Smith, ed. *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.
Booth, Ken, Steve Smith, ed. *International Relations Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1995.
Cameron, Angus, Anastasia Nesvetailova, Ronen Palan, ed. *International Political Economy*, vol. I-V. London: Sage, 2008.
Caporaso, James A., David P. Levine. *Theories of Political Economy*. New York: Cambridge University Press, 1992.
Cohen, Benjamin J. *International Political Economy: An Intellectual History*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
Cohn, Theodore H. *Global Political Economy*, 6th ed. Boston: Pearson Education, 2012.
Crane, George T. Abla Amawi, *The Theoretical Evolution of International Political Economy: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
Das, Dilip K. *Global Trading System at the Crossroads. A post-Seattle Perspective*. London and New York: Routledge, 2001.
Evenett, S. J. „The World trading system: The road ahead". *Finance and Development* 36, 4 (1999): 13-17.
Frank, Andre Gunder. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1970.
Frieden, Jeffry A., David A. Lake. *International Political Economy: Perspectives on Global Power and Wealth*, 4th ed. London: Routledge, 2000.
Gamble, Andrew. „Neo-liberalism". *Capital and Class* 75, 25 (2001): 127 -134.
Gilpin, Robert. *Economia mondială în secolul XXI. Provocarea capitalismului Global*. Iaşi: Polirom, 2004.
Mansbach, Richard W., Kirsten L. Raffery. *Introduction to Global Politics*. London and New York: Routledge, 2008.
Miller, Raymond C. *International Political Economy: Contrasting World Views*. London: Routledge, 2008.
O'Brien, Robert. *Global Political Economy: Evolution and Dynamics*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.
Phillips, Nicola, ed. *International Political Economy: Debating the Past, Present and Future.* London: Routledge, 2011.
Ravenhill, John, ed. *Global Political Economy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
Ruggie, John. „International Regimes, Transactions and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order". *International Organization* 36, 2 (1982): 379-415.
Ruggie, John, „Multilateralism: The Anatomy of an Institution". *International Organization* 46, 3 (1992): 561-98.
Scholte, Jan Aart. *Globalization. A Critical Introduction*. London: Palgrave, 2000.
Soros, George. *Despre globalizare*. Iaşi: Polirom, 2002.
Stiglitz, Joseph. *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. New York: W.W. Norton, 2010.
Stiglitz, Joseph. *Making Globalization Work.* London: Penguin Books, 2006.
Strange, Susan. *State şi piețe*. Iaşi: Institutul European, 1997.
Turner, Brian S., ed. *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*. New York: Routledge, 2010.
Walerstein, Immanuel. *Sistemul mondial modern*, 4 vol. Bucureşti: Meridiane 1992-1993.

Walter, Andrew, Gautam Sen. *Analyzing the Global Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
Williamson, John, ed. *The Political Economy of Policy Reform*. Washington: Institute for International Economics, 1994.
Yarbrough, Beth V., Robert M. Yarbrough. *The World Economy. Trade and Finance*, 7th ed. Mason: Thomson South-Western, 2006.
Yotopoulos, Pan A., Donato Romano, ed. *The Asymmetries of Globalization*. London and New York: Routledge, 2007.

Neutralismul liberal*

Eugen HUZUM

Introducere

Dacă i-am întreba care este concepția sau trăsătura distinctivă a liberalismului sau a statului liberal, foarte mulți dintre cei mai influenți liberali contemporani ne-ar răspunde, fără să ezite, invocând neutralismul. Iar printre liberalii care ne-ar oferi un astfel de răspuns ar fi foarte probabil să nu se numere, după cum s-ar putea crede, doar liberali egalitarieni sau de stânga, precum Ronald Dworkin, John Rawls sau Charles Larmore[1], ci şi liberali de tip clasic sau, după cum sunt numiți de cele mai multe ori, libertarieni. Aceasta deoarece, printre susținătorii neutralismului ca ideal al statului liberal se numără nu doar liberali de stânga precum cei menționați, ci şi libertarieni. Robert Nozick, probabil cel mai important filosof libertarian, este unul dintre cele mai bune exemple în acest sens[2].

Acest răspuns despre ceea ce conferă înainte de orice specificitate liberalismului este, desigur, unul controversat. Argumente rezonabile au fost avansate nu doar pentru, ci şi împotriva sa. În orice caz, mulți filosofi politici care se declară (şi care sunt considerați de obicei) liberali au respins neutralismul[3]. De asemenea, probabil pentru a fi consistente cu faptul că nu toți filosofii care se consideră liberali sunt şi adepți ai neutralismului, foarte multe dintre definițiile oferite de obicei liberalismului pun foarte puțin accent, dacă nu chiar ignoră

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului S*ocietatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

[1] Vezi, spre exemplu, Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 42.

[2] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); trad. rom. *Anarhie, stat şi utopie* (Bucureşti: Humanitas, 1997).

[3] Vezi, spre exemplu, Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) sau George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

complet neutralismul. Dincolo de cum anume ne plasăm în această controversă pe marginea definirii liberalismului, cel puțin un lucru rămâne totuşi incontestabil: acela că neutralismul reprezintă un element constitutiv central pentru foarte multe concepții liberale contemporane. Mai mult, deşi unii dintre criticii săi s-au grăbit nu cu foarte mult timp în urmă să-i facă deja „autopsia”[4], neutralismul rămâne şi astăzi una dintre principalele teorii politice apărate de o serie importantă de filosofi liberali[5].

În cele ce urmează voi prezenta această teorie politică urmând, în esență, patru paşi. Voi începe cu definirea neutralismului şi cu unele precizări şi explicații importante pentru înțelegerea adecvată a susținerii lui fundamentale. Al doilea pas este dedicat evidențierii şi explicării celor mai importante argumente neutraliste. Mă voi concentra apoi asupra caracterizării principalelor versiuni ale acestei teorii politice şi a reliefării argumentelor pe baza cărora se legitimează ele. În sfârşit, într-un ultim pas, voi expune obiecțiile sau argumentele anti-neutraliste şi – totodată – replicile neutraliştilor liberali la ele. Şi de această dată va fi vorba, trebuie să precizez, doar despre obiecțiile cele mai importante (şi mai „rezonabile”), nu despre toate obiecțiile, mai mult sau mai puțin plauzibile, care au fost aduse neutralismului de criticii săi[6].

1.Neutralismul liberal

Pe scurt, neutralismul este teoria potrivit căreia statul liberal „nu trebuie să favorizeze vreuna dintre concepțiile morale, religioase ori filosofice ale cetățenilor săi, sau, în termenii folosiți de obicei, vreuna dintre concepțiile lor

[4] Vezi Richard Arneson, „Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy”, în *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, ed. Steven Wall şi George Klosko (Lanham: Rowman and Littlefield, 2003), 191-218.

[5] După momentul declarării „decesului” său de către Richard Arneson, neutralismul a fost „revitalizat” prin cel puțin două argumentații importante: una de inspirație lockeană (John Locke fiind considerat uneori, în argumentația sa pentru toleranța religioasă, drept primul mare filosof politic neutralist) şi una de tip rawlsian. Prima a fost realizată de Stephen Lecce, în *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), iar a doua de Jonathan Quong, în *Liberalism without Perfection* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011). După cum se va observa cu uşurință, cartea lui Quong joacă un rol foarte important şi în prezentarea neutralismului liberal din acest capitol. Pentru argumentația lui John Locke care l-a inspirat pe Lecce în pledoaria pentru neutralism, vezi John Locke, *Al doilea tratat de cârmuire. Scrisoare despre toleranță* (Bucureşti: Nemira, 1999).

[6] Pentru o listă aproape exhaustivă a obiecțiilor adresate neutralismului (şi a unor observații importante oferite în replică la ele), vezi Kevin Vallier, Fred D’Agostino, „Public Justification”, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2012, http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/.

despre bine"[7]. Aşa cum se exprima Ronald Dworkin, filosoful care a impus în atenţia generală această idee, într-un stat liberal autentic, „guvernământul trebuie să fie neutru în ceea ce am putea numi problema vieţii bune"[8]. Mai exact, oficialii statului liberal nu trebuie să apeleze, atunci când îşi justifică deciziile, la temeiuri furnizate de vreuna dintre concepţiile particulare despre ceea ce este cel mai important, valoros sau lăudabil în viaţă împărtăşite de cetăţenii săi. Aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituţiile implementate în statul liberal trebuie să fie justificate (sau justificabile) numai în baza unor temeiuri neutre sau „publice", a unor temeiuri acceptabile pentru toţi cetăţenii săi rezonabili[9], indiferent de concepţiile morale, religioase ori filosofice la care subscriu aceştia. În alte cuvinte, aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituţiile implementate în statul liberal trebuie să fie justificate numai în baza unor temeiuri care nu pot fi respinse de niciun cetăţean rezonabil. Astfel de temeiuri sunt, spre exemplu, cele oferite de teoriile ştiinţifice necontroversate (inclusiv teoriile necontroversate ale ştiinţelor sociale), de simţul comun sau de teoriile politice ale dreptăţii (acele teorii ale dreptăţii a căror întemeiere nu depinde *sine qua non* de asumarea vreuneia dintre concepţiile particulare despre bine, ci numai de asumarea celor mai ferme idei, intuiţii sau convingeri fundamentale din cultura publică a societăţilor democratice)[10,11].

Parafrazând o celebră afirmaţie a lui John Rawls, fără îndoială cel mai important filosof neutralist de până acum, am putea defini neutralismul şi drept

[7] Steven Wall, George Klosko, „Introduction", în *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, 1 (trad. mea).

[8] Ronald Dworkin, „Liberalism", în *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 127; retipărit în Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 181-204 (trad. mea).

[9] Este vorba, în esenţă, despre cetăţenii care îi recunosc pe toţi ceilalţi cetăţeni drept liberi şi egali şi sunt dispuşi să coopereze în cadrul societăţii în baza unor termeni echitabili şi acceptabili pentru toţi, cel puţin atâta vreme cât şi ceilalţi cetăţeni sunt dispuşi să facă acest lucru. O altă condiţie importantă a rezonabilităţii este considerată uneori şi acceptarea pluralismului şi a inevitabilităţii dezacordului între cetăţenii unei comunităţi liberale în privinţa a ceea ce constituie o viaţă bună, lăudabilă sau valoroasă. Despre pluralism revin cu precizări la sfârşitul secţiunii a doua a capitolului.

[10] Cea mai celebră teorie a dreptăţii care s-a justificat ca teorie politică este, după cum probabil este deja cunoscut, teoria rawlsiană. Aşa cum a recunoscut chiar şi Rawls, există însă şi alte teorii politice rezonabile ale dreptăţii. Vezi Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 223-227.

[11] Poziţia opusă neutralismului liberal este perfecţionismul. Perfecţionismul a fost definit în mai multe feluri, însă, aşa cum a observat şi argumentat Jonathan Quong, trăsătura sa fundamentală, cea care îl distinge cu adevărat de neutralism, este ideea că şi temeiurile dependente de anumite concepţii despre bine, nu doar temeiurile publice sau neutre, sunt temeiuri permisibile în argumentarea şi deliberarea politică. Vezi Quong, *Liberalism without Perfection*, 26-30.

teoria potrivit căreia oficialii statului liberal trebuie să justifice aranjamentele sociale, regulile de organizare, politicile sau instituțiile pe care le propun numai în baza unor temeiuri „politice", nu şi a unor temeiuri „metafizice"[12].

Deşi aici îl voi prezenta şi trata în special ca teorie despre *statul* liberal, sunt obligat să menționez că neutralismul este apărat adesea şi ca teorie despre *cetățenii* liberali. În această formulare, neutralismul afirmă că cetățenii unui stat liberal se află sub obligația civică (*duty of civility*) de a nu susține/vota decât politicile, legile sau instituțiile despre care consideră în mod sincer că există şi argumente (solide) neutre sau „publice", nu doar temeiuri furnizate de concepțiile particulare despre bine pe care le împărtăşesc. De asemenea, atunci când argumentează în favoarea (sau împotriva) unor politici, legi sau instituții pe care le consideră dezirabile (indezirabile), ei nu pot apela doar la temeiuri furnizate de concepțiile despre bine pe care le împărtăşesc, ci, de asemenea, trebuie să avanseze şi argumente neutre sau „publice" pentru poziția lor. Spre exemplu, ei nu pot susține criminalizarea prostituției, a pornografiei, a avortului sau a căsătoriei între homosexuali doar pe baza argumentului că ele constituie acte imorale, păcate sau acte interzise de divinitate. Din perspectiva neutralismului, astfel de argumente sunt argumente cel puțin insuficiente, dacă nu chiar ilegitime, într-o deliberare democratică despre politicile, legile sau instituțiile ce ar trebui sau nu să fie implementate de către stat.

Unii neutralişti au respins, însă, ideea extinderii exigenței neutralității şi în cazul cetățenilor liberali[13]. Chiar şi John Rawls, filosoful care a argumentat cel mai sistematic în favoarea *datoriei civice* abia prezentate, a sugerat totuşi că respectarea ei este mai stringentă în cazul oficialilor statului (judecătorii, membrii guvernului, candidații la funcții publice şi consilierii sau directorii lor de campanie etc.) decât în cazul cetățenilor obişnuiți ai statelor liberale[14]. Acesta

[12] Am parafrazat aici John Rawls, „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251, retipărit în John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 388-414.

[13] Vezi, spre exemplu, George Klosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 14.

[14] Rawls, *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 132-136. Am evidențiat termenul *datorie civică* din dorința de a preveni cititorul asupra unei eventuale înțelegeri greşite a datoriei de neutralitate ca datorie legală (şi nu doar ca datorie morală). Niciun neutralist nu a apărat neutralitatea ca datorie legală. Aceasta pentru că, aşa cum a evidențiat Rawls, statuarea neutralității ca obligație legală ar intra în conflict cu dreptul la liberă exprimare al indivizilor (John Rawls, *The Law of Peoples*, 136). Este important de avut în vedere, de asemenea, că Rawls a apărat datoria civică de neutralitate doar ca datorie a indivizilor în spațiul public (politic), nu în spațiul privat. Altfel spus, Rawls nu a gândit datoria civică de neutralitate ca o datorie aplicabilă, spre exemplu, şi dezbaterilor din interiorul familiei, al diverselor grupuri religioase sau al universităților.

este, de altfel, şi principalul temei pentru care, spre deosebire de cei mai mulţi dintre criticii săi, voi prezenta şi trata aici neutralismul în primul rând ca teorie despre statul liberal, şi mai puţin ca teorie despre cetăţeanul liberal.

Aşa cum s-a remarcat de mai multe ori, afirmaţia că „statul nu trebuie să favorizeze vreuna dintre concepţiile despre bine ale cetăţenilor săi" poate fi interpretată şi într-un alt mod decât cel menţionat mai sus. Mai exact, această afirmaţie poate fi interpretată nu doar ca afirmaţie despre tipurile de temeiuri la care este îndreptăţit să apeleze un stat liberal pentru a-şi justifica politicile, ci ca afirmaţie despre efectele acestor politici. În această interpretare, neutralitatea liberală nu înseamnă că statul trebuie să fie neutru în temeiurile pe baza cărora îşi justifică deciziile, ci că el nu trebuie să facă nimic (să nu implementeze nicio decizie) ce ar avea drept rezultat favorizarea vreuneia dintre concepţiile despre bine ale cetăţenilor săi. Or, dacă aşa stau lucrurile, s-ar putea considera că definiţia pe care am oferit-o neutralismului liberal este una prea îngustă.

Faptul că neutralitatea poate fi interpretată şi ca „neutralitate a efectelor" este, desigur, dincolo de orice îndoială. Cu toate acestea, sunt sceptic în privinţa legitimităţii lărgirii definiţiei neutralismului liberal în direcţia înglobării neutralităţii efectelor. Temeiul meu este foarte simplu: foarte mulţi filosofi politici liberali care au apărat neutralismul s-au delimitat în chip explicit de ideea neutralităţii efectelor sau chiar au argumentat în favoarea opiniei că ea nu poate constitui un ideal politic legitim (plauzibil din punct de vedere moral) sau realizabil[15]. În orice caz, după ştiinţa mea, cei mai importanţi filosofi politici liberali care au apărat neutralismul, fie că este vorba despre Robert Nozick[16], Ronald Dworkin[17], Bruce Ackerman[18], John Rawls[19], Charles Larmore[20], Stephen Macedo[21], Thomas Nagel[22], Brian Barry[23], Amy Gutmann şi Dennis Thompson[24], George Klosko[25] sau, mai recent, Steven Lecce[26], Gerald Gaus[27] şi Jonathan Quong[28], au apărat

[15] Vezi, spre exemplu, John Rawls, *Political Liberalism*, 191-194 sau Klosko, *Democratic Procedures*, 14-15.

[16] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

[17] Dworkin, „Liberalism", *A Matter of Principle*.

[18] Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

[19] Rawls, *Political Liberalism*.

[20] Larmore, *Patterns of Moral Complexity*.

[21] Stephen Macedo, *Liberal Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

[22] Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1991).

[23] Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

[24] Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement.* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

[25] Klosko, *Democratic Procedures*.

[26] Lecce, *Against Perfectionism*.

doar neutralitatea „în justificare" a statului, nu şi neutralitatea efectelor politicilor sale.

Definiția pe care am oferit-o neutralismului are, totuşi, (cel puțin) un defect destul de grav. Ea sugerează că, potrivit neutralismului liberal, statul nu este îndreptățit să justifice *niciuna* dintre deciziile sale prin apel la anumite concepții despre bine. Foarte mulți neutralişti împărtăşesc, într-adevăr, o astfel de opinie. Aşa cum vom vedea în detaliu în secțiunea a treia, există însă şi neutralişti mai moderați în această privință. În aceste condiții, propun modificarea definiției neutralismului după cum urmează: neutralismul liberal este teoria potrivit căreia, cel puțin în deciziile sale cele mai importante, statul liberal nu poate apela la justificări furnizate de una sau alta dintre concepțiile particulare despre bine ale cetățenilor săi.

2. De ce neutralitate: argumente neutraliste reprezentative

Unul dintre cele mai importante argumente în favoarea neutralismului a fost adus de Ronald Dworkin. Potrivit acestui argument, statul liberal este obligat să fie neutru în „problema vieții bune" pentru că el este obligat să îşi trateze toți cetățenii „ca *egali*, altfel spus, ca îndreptățiți la o preocupare şi un respect egal din partea sa"[29]. Mai mult, în opinia lui Dworkin, obligația de a-şi trata cetățenii cu respect şi preocupare egale este obligația morală fundamentală a unui stat. Un stat care nu respectă această obligație este un stat tiranic şi ilegitim. În orice caz, el nu poate fi considerat un stat liberal. Or, continuă argumentul lui Dworkin, aceeasta înseamnă că într-un stat liberal „deciziile politice trebuie să fie, pe cât acest lucru este posibil, independente de orice concepție particulară despre viața bună sau despre ceea ce conferă valoare vieții umane. De vreme ce cetățenii unei societăți [liberale] diferă în concepțiile lor în această privință, guvernul nu îi tratează ca egali dacă preferă una sau alta dintre concepțiile lor în detrimentul celorlalte"[30].

[27] Gerald F. Gaus, „The Moral Foundations of Liberal Neutrality", în *Debates in Contemporary Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano şi John Christman (Oxford: Blackwell, 2009), 81-98 sau „Liberal Neutrality: A Radical and Compelling Principle", în *Perfectionism and Neutrality*, ed. Wall şi Klosko, 137-165.

[28] Quong, *Liberalism without Perfection*.

[29] Dworkin, *A Matter of Principle*, 190 (trad. mea; sublinierea lui Dworkin). Referitor la concepția lui Dworkin despre principiul preocupării egale vezi şi prezentarea egalității resurselor/egalității liberale din capitolul acestui volum dedicat egalitarianismului. Vezi, de asemenea, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 227; trad. rom. *Drepturile la modul serios* (Chişinău: ARC, 1998), 205-206.

[30] Dworkin, *A Matter of Principle*, 190 (trad. mea).

Principiul egalității de respect este invocat şi în cadrul altei argumentări importante pentru neutralism. Am în vedere argumentarea lui Charles Larmore. În esență, Larmore consideră că statul (sau cetățeanul) liberal este obligat moral să fie neutru pentru că neutralitatea este singura soluție la problema dezacordurilor intractabile între indivizi defensibilă prin apel la principiul egalității de respect a persoanelor şi la exigența dialogului rațional. Argumentul său se bazează pe trei premise fundamentale. Prima este aceea că principiul egalității de respect a persoanelor exclude apelul la măsuri de „rezolvare" a dezacordurilor între indivizi precum impunerea prin forță a opiniei majorității (sau a opiniei celor mai puternici), obligându-ne să încercăm să ne rezolvăm în mod rațional, argumentativ, dezacordurile. A doua este premisa că, în caz de dezacord între indivizi, exigența dezbaterii sau conversației raționale susține că „cei care doresc să continue conversația trebuie să se retragă pe un *teren neutru*, în speranța fie a rezolvării disputei, fie a depăşirii (*bypassing*) ei"[31]. În sfârşit, a treia premisă a argumentului lui Larmore este aceea că, după toate probabilitățile, cele mai multe controverse dintre persoanele ce împărtăşesc concepții diferite despre bine ar rămâne nesoluționate chiar şi în urma adoptării strategiei retragerii pe teren neutru. Altfel spus, nici măcar în urma adoptării acestei strategii cetățenii unui stat liberal nu ar reuşi să ajungă la un acord rațional asupra celei mai adecvate concepții despre bine. Or, în aceste condiții, singura lor opțiune „rezonabilă" este aceea de a nu-şi construi principiile de acțiune ale statului pe niciuna dintre concepțiile despre bine asupra cărora se află în controversă, ci numai pe baza neutră (comună) pe care s-au retras în încercarea de a-şi rezolva dezacordurile. Drept urmare, concluzionează Larmore, norma dialogului rațional ne obligă să configurăm o cultură politică în care cetățenii „să poată continua dezbaterea viziunilor controversate despre ceea ce constituie o viață bună, în speranța extinderii punctelor de acord dintre ei, acceptând totodată că deciziile statului nu pot fi justificate prin apel la superioritatea intrinsecă a niciuneia dintre concepțiile asupra cărora ei nu pot ajunge la un consens rațional"[32].

Un al treilea argument neutralist important este cel oferit de Brian Barry. Argumentul susține că obligația neutralității decurge din faptul că „nicio concepție despre bine nu poate fi împărtăşită în mod întemeiat cu gradul de certitudine necesar legitimării impunerii ei celor care o resping"[33]. Niciuna dintre ele nu este îndreptățită să pretindă că exprimă adevărul absolut cert şi infailibil, că argumentele pe care se sprijină sunt irefutabile sau că orice îndoială în privința ei este irațională ori nerezonabilă.

[31] Larmore, *Patterns*, 53 (trad. mea; sublinierea lui Larmore).
[32] Larmore, *Patterns*, 54 (trad. mea).
[33] Barry, *Justice as Impartiality*, 169.

Barry a numit acest argument „argumentul sceptic" în favoarea neutralismului. Marea majoritate a filosofilor politici contemporani îl urmează în această decizie. Mai mult, ei interpretează acest argument ca fiind argumentul unui sceptic moral în sensul „standard" al acestui termen. Pe această bază, argumentul este respins cu foarte mare uşurinţă, fie arătându-se că scepticismul nu este o poziţie adecvată[34], fie că el nu poate fi invocat în mod consecvent în apărarea neutralismului[35]. Nu întâmplător, mulţi filosofi politici, inclusiv unii neutralişti, consideră argumentul lui Barry un argument foarte slab, dacă nu chiar cel mai slab argument în favoarea neutralismului. Din punctul meu de vedere, această opinie este nedreaptă. Pe de o parte, cel puţin din câte mi-am putut da eu seama, Barry nu este, de fapt, un sceptic sau nihilist moral. În orice caz, argumentul său ar putea fi la fel de bine şi argumentul unui agnostic. Or, nu este deloc evident că agnosticismul nu poate fi invocat în mod consecvent în favoarea neutralismului[36]. În plus, agnosticismul este o poziţie infinit mai greu de respins decât scepticismul sau nihilismul. Ca şi scepticul sau nihilistul moral, agnosticul împărtăşeşte ideea fundamentală despre întemeierea concepţiilor despre bine exprimată de argumentul lui Barry. Mă refer la ideea că nicio concepţie despre bine nu poate fi, sau cel puţin nu a fost până acum, întemeiată într-un mod concluziv şi – ca atare – că niciuna dintre aceste concepţii nu este îndreptăţită să reclame autoritate absolută din punct de vedere raţional. Spre deosebire însă de scepticul sau nihilistul moral, agnosticul nu concluzionează de aici că adevărul în materie de bine (sau, altfel spus, cunoaşterea morală) este o himeră. Concluzia sa, mult mai modestă şi mai plauzibilă, este că nu cunoaştem cu certitudine dacă există sau nu concepţii adevărate despre bine, că nu suntem îndreptăţiţi să susţinem cu certitudine nici posibilitatea, nici imposibilitatea cunoaşterii morale. După cum au explicat excelent Miriam Ronzoni şi Laura Valentini, poziţia agnosticului în dezbaterea dintre scepticii şi optimiştii cunoaşterii morale este aceea că nu avem dovezi irefutabile nici pentru posibilitatea, nici pentru imposibilitatea ei şi că, „cel puţin deocamdată şi în viitorul previzibil, ne lipsesc sau ne vor lipsi instrumentele epistemice de care avem nevoie pentru a putea aplana această dispută"[37].

[34] Vezi, spre exemplu, Steve Scalet, „Liberalism, Skepticism, and Neutrality: Making Do Without Doubt", *The Journal of Value Inquiry* 34 (2000): 207-225.

[35] Quong, *Liberalism without Perfection*, 250-253.

[36] Agnosticismul este, de altfel, una dintre premisele sau presupoziţiile fundamentale ale multor argumentări pentru neutralism, inclusiv ale unora dintre neutralişti care au criticat argumentul „sceptic" al lui Barry.

[37] Miriam Ronzoni, Laura Valentini, „On the Meta-Ethical Status of Constructivism: Reflections on G.A. Cohen's `Facts and Principles'", *Politics, Philosophy & Economics* 7, 4 (2008): 416 (trad. mea).

Ultima argumentație importantă în favoarea neutralismului pe care am ales să o prezint aici este argumentația avansată de Steven Lecce şi Jonathan Quong. Potrivit acestei argumentații, care poate fi considerată în bună măsură şi o sinteză a celor mai multe dintre argumentele deja prezentate, temeiul principal pentru care statul liberal trebuie să se abțină să acționeze în baza unor judecăți valorice, morale sau religioase este acela că „aceste acțiuni nu pot fi justificate tuturor cetățenilor unei societăți liberale. Societățile liberale sunt caracterizate în mod crucial de pluralism sau de dezacord în privința a ceea ce face ca o viață să fie bună, lăudabilă sau valoroasă. Dezacordul în privința a ceea ce constituie o viață umană înfloritoare este o trăsătură profundă şi permanentă a societăților libere. Atunci când este combinat cu teza că guvernele trebuie să fie capabile să-şi justifice acțiunile față de cetățeni, acest fapt conduce la concluzia că guvernele trebuie să se abțină să acționeze pe baza vreunei concepții particulare despre ceea ce face ca o viață să fie lăudabilă, înfloritoare sau valoroasă. Pentru că suntem în dezacord în privința a ceea ce face o viață să merite să fie trăită, ar fi eronat ca guvernul să se declare de partea cuiva în această problemă. Guvernul ar trebui mai degrabă să rămână *neutru* în problema vieții bune şi să se restricționeze la statornicirea unor condiții echitabile care să le permită cetățenilor să-şi urmărească propriile lor opinii despre ceea ce ar da valoare vieților lor”[38].

Spuneam că acest argument poate fi considerat în bună măsură o sinteză a tuturor argumentelor prezentate înaintea sa. Aceasta pentru că premisele sale sunt premise (sau măcar presupoziții) pe care se sprijină de fapt, în ultimă instanță, toate argumentațiile neutraliste prezentate înaintea sa (şi – în general – toate celelelalte argumente neutraliste aduse de filosofii politici contemporani[39]). Premisele la care mă refer sunt 1) premisa că societățile liberale sunt (şi vor fi întotdeauna) societăți pluraliste, societăți caracterizate de „dezacord în privința a ceea ce face ca o viață să fie bună, lăudabilă sau valoroasă”; şi 2) premisa că acțiunile statului liberal trebuie să poată fi justificate tuturor cetățenilor săi. Ambele premise necesită câteva precizări şi explicații.

Afirmația că societățile liberale sunt societăți pluraliste este o afirmație pretabilă mai multor interpretări. Una dintre ele este aceea că societățile liberale sunt caracterizate, în mod inevitabil, de faptul că cetățenii lor împărtăşesc, ca urmare a libertății de expresie şi gândire de care dispun, concepții diferite despre bine. Pentru a înțelege în mod adecvat argumentele abia prezentate, este important de reținut însă că neutraliştii nu exprimă doar această idee atunci când fac

[38] Quong, *Liberalism without Perfection*, 2 (trad. mea; sublinierea lui Quong). Pentru formularea acestui argument aleasă de Lecce, vezi Lecce, *Against Perfectionism*, 5-6 şi 183-200.

[39] Cititorii interesați şi de alte argumentații importante pentru neutralism decât cele pe care le-am prezentat aici pot consulta lucrările lui Nozick, Rawls, Ackerman, Nagel, Klosko sau Gaus citate în notele anterioare.

această afirmație. Ceea ce susțin neutraliștii este, de fapt, că cetățenii unei societăți liberale împărtășesc nu doar mai multe concepții despre bine, ci mai multe concepții despre bine *rezonabile* sau *la fel de rezonabile*. Pluralismul la care se referă sau care se află în spatele argumentelor neutraliste nu este, așadar, doar pluralismul ca fapt empiric, ci și pluralismul ca teorie morală sau valorică. Potrivit acestei teorii, există mai multe concepții morale egal valide sau la fel de rezonabile, deși aceste concepții sunt diferite, unele chiar conflictuale.

Pluralismul nu trebuie confundat cu relativismul (așa cum, din păcate, se întâmplă de destule ori). El nu susține că *toate* concepțiile morale, religioase sau filosofice sunt la fel de valide. Pe cale de consecință, el nu susține nici că toate concepțiile morale, religioase sau filosofice care se întâmplă să fie (sau care ar putea fi) împărtășite de cetățenii unui stat liberal sunt la fel de valide sau rezonabile. Dimpotrivă. Concepțiile care nu sunt compatibile, spre exemplu, cu principiul egalității de respect a persoanelor, cu principiul egalității în drepturi a acestora sau cu ceea ce Rawls a numit „concepția indivizilor ca liberi și egali" – precum concepțiile care se află la baza nazismului, fascismului, rasismului etc. – sunt respinse ca nerezonabile sau false de pluraliști (sau cel puțin de pluraliștii care apără și neutralismul)[40].

După cum este cunoscut, dezacordul moral, religios sau filosofic între doi indivizi poate fi unul cauzat de fenomene precum prejudecățile, neînțelegerea adecvată a poziției sau a argumentelor celuilalt, indisponibilitatea la dialog, fanatismul, greșelile de raționament etc. Date fiind cele evidențiate mai sus, este clar, sper, și că dezacordul dintre cetățeni la care fac referire argumentele neutraliste nu este un dezacord de acest tip. El este, dimpotrivă, unul „rezonabil", „în sensul că există ca rezultat al unor eforturi raționale rezonabile și sincere ale indivizilor de a aborda problemele etice, religioase sau filosofice"[41]. Dezacordul la care se referă aceste argumente este, altfel spus, un dezacord la care indivizii sunt îndreptățiți din punct de vedere epistemic sau rațional. După cum a insistat în special Rawls, el este un dezacord cauzat de obstacole în calea consensului rațional precum caracterul complex și conflictual al evidenței științifice, convingerile diferite în ceea ce privește gradul de importanță de care trebuie să beneficieze considerațiile relevante în rezolvarea unei probleme, caracterul inerent vag și indeterminat al mai tuturor conceptelor noastre, experiențele de viață diferite (și – ca urmare a acestui fapt – modalitățile divergente de a interpreta evidența sau de a cântări diversele valori morale și politice), dezacordul în privința considerațiilor normative care trebuie să beneficieze de prioritate în rezolvarea unei anumite probleme sau opiniile diferite în pri-

[40] Vezi, în acest sens, mai ales Rawls, *Political Liberalism*, 58-66 și Quong, *Liberalism without Perfection*, 290-314. Pentru explicații similare în privința pluralismului moral sau valoric și a rolului său în argumentația neutralistă, vezi John Christman, *Social and Political philosophy. A Contemporary Introduction* (London, New York: Routledge, 2002), 95-96, 101-103. Vezi, de asemenea, capitolul despre pluralism din acest volum.

[41] Quong, *Liberalism without Perfection*, 37.

vința valorilor sociale care trebuie sacrificate atunci când societatea nu poate să le promoveze pe toate (fiind nevoită, aşadar, să facă „alegeri tragice", precum, să presupunem, alegerea între dreptate şi solidaritate, libertate şi egalitate, dreptate şi eficiență etc.)[42].

Ideea că acțiunile statului trebuie să poată fi justificate tuturor cetățenilor săi este inima principiului liberal al legitimității. Potrivit acestui principiu, dacă o decizie nu poate fi justificată tuturor cetățenilor săi, în termeni pe care aceştia să-i găsească acceptabili sau rezonabili, statul nu are autoritatea legitimă de a o impune, chiar şi dacă decizia în cauză a fost selectată sau votată în mod democratic. Implementarea unei decizii care beneficiază de suport democratic dar care nu poate fi justificată tuturor cetățenilor săi este, din perspectiva acestui principiu, un act tiranic, chiar dacă, desigur, unul de „tiranie a majorității".

Şi principiul liberal al legitimității poate fi interpretat în două modalități diferite. În prima dintre aceste interpretări, el susține că o decizie a statului este legitimă numai dacă este justificabilă pentru toți cetățenii care *locuiesc efectiv* între granițele sale la momentul luării ei. În a doua interpretare, principiul cere doar ca decizia în cauză să poată fi justificată tuturor cetățenilor care îndeplinesc anumite *criterii ideale de rezonabilitate şi raționalitate*. Deşi există şi neutralişti care par să fi optat pentru prima dintre aceste interpretări[43], este important de reținut că ei se referă de obicei la a doua interpretare atunci când invocă principiul liberal al legitimității. Temeiurile principale ale opțiunii lor sunt, cred, evidente. Este posibil, dacă nu chiar foarte probabil, ca foarte mulți dintre cetățenii care trăiesc efectiv (sau vor trăi în viitor) între granițele statelor liberale să împărtăşească idei, concepții şi opinii normative sau empirice insuficient întemeiate epistemic, nerezonabile ori chiar evident greşite. Or, a susține că, pentru a fi legitimă, o decizie a statului trebuie să poată fi justificată inclusiv acestor cetățeni pare cel puțin „nerezonabil"[44].

3. Neutralism „radical" sau neutralism „moderat"?

Cele mai multe dintre argumentele abia prezentate au fost oferite pentru a susține ideea că *toate* deciziile statului trebuie să fie, în măsura în care acest lucru este posibil, neutre față de concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. Unele dintre ele au fost invocate însă, după cum am sugerat deja în prima secțiune, pentru a apăra o idee neutralistă mai puțin radicală – şi, cel puțin în opinia adepților ei, mult mai „rezonabilă": ideea că doar unele decizii ale statului trebuie să

[42] Rawls, *Political Liberalism*, 54-58. Despre „alegerile tragice", vezi mai ales excelenta lucrare a lui Guido Calabresi şi Philip Bobbitt, *Tragic Choices* (New York: Norton, 1978).
[43] Vezi George Kosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*.
[44] Pentru detalii, vezi Quong, *Liberalism Without Perfection*, 148-153.

fie neutre față de concepțiile despre bine ale cetățenilor săi. John Rawls, principalul apărător al acestei idei, a avut în vedere deciziile statului referitoare la elementele constituționale fundamentale şi la distribuția bunurilor sale „primare". Prin „elementele constituționale fundamentale", Rawls a desemnat, în esență, două aspecte: 1) principiile de structurare a guvernării şi a procesului politic (precum principiile care stabilesc atribuțiile celor trei puteri ale statului sau care reglementează domeniile de aplicabilitate ale deciziei majorității); şi 2) drepturile şi libertățile fundamentale ale cetățenilor unei comunități liberale (precum dreptul de vot sau de a participa la viața politică, libertatea de conştiință, libertatea de gândire şi de asociere sau domnia legii)[45]. În concepția lui Rawls, drepturile şi libertățile fundamentale fac parte şi din categoria bunurilor pe care el le-a numit „bunuri primare". Prin acest concept, Rawls a desemnat acele bunuri „despre care este de presupus că sunt dorite de orice individ rațional, indiferent de orice altceva şi-ar dori acesta", acele bunuri pe baza cărora „indivizii îşi pot asigura în general un mai mare succes în satisfacerea intențiilor şi promovarea scopurilor lor, oricare ar fi acestea"[46]. În afara drepturilor şi libertăților fundamentale (în esență, drepturile civile şi politice), celelalte „bunuri primare" rawlsiene sunt libertatea de mişcare şi de alegere a ocupației dintr-o serie de oportunități diverse, puterile şi prerogativele funcțiilor şi pozițiilor de răspundere din cadrul instituțiilor politice şi economice ale structurii de bază a societății, venitul şi averea şi – nu în ultimul rând – ceea ce el a numit „bazele sociale ale respectului de sine"[47].

Neutralismul liberal este apărat, aşadar, în două versiuni: una radicală („tare" sau „globală") şi una moderată („slabă" sau „limitată"). În versiunea radicală, neutralismul este afirmat ca exigență valabilă pentru toate deciziile, politicile, legile, acțiunile sau instituțiile adoptate de către statul liberal. Din perspectiva neutralismului radical, un stat liberal nu este îndreptățit să apeleze la justificări non-publice pentru niciuna dintre deciziile sale. El este îndreptățit să implementeze, altfel spus, numai acele decizii pentru care are (sau pentru care poate prezenta) o justificare neutră. Neutralismul „moderat" este mai puțin exigent în această privință. El nu îi interzice în totalitate statului să-şi justifice deciziile prin apel la concepții particulare despre bine. Din perspectiva sa, neutralitatea este o exigență valabilă numai în cazul deciziilor referitoare la structura constituțională şi distribuția bunurilor sale primare. Celelalte decizii politice – deciziile „legislative" sau deciziile democratice „de zi cu zi" – pot fi justificate şi prin apel la temeiuri non-publice, furnizate de una sau alta dintre concepțiile particulare despre bine.

[45] Rawls, *Political Liberalism*, 227.
[46] John Rawls, *A Theory of Justice. Revised edition* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 79. Trad. rom. *O teorie a dreptății. Ediție revăzută* (Iaşi: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2012), 98-99.
[47] Vezi Rawls, *Political Liberalism*, 227-229.

Cel puțin la prima vedere, versiunea „moderată" sau „limitată" pare, într-adevăr, mult mai „rezonabilă" decât versiunea „radicală" sau „tare" a neutralismului. Neutraliştii radicali au însă o cu totul altă opinie. Morten Ebbe Juul Nielsen, spre exemplu, consideră neutralismul moderat o poziție cel puțin bizară. În termenii mai puțin eleganți ai lui Nielsen, neutralismul moderat pare să „vrea să fie şi sătul şi cu punga plină" (*to have the cake and eat it*)[48]. Aceasta deoarece, pe de o parte, neutraliştii moderați vor să arate că neutralitatea este o valoare importantă, ce trebuie respectată de către stat. Pe de altă parte însă, limitând aria ei de aplicabilitate (şi acceptând astfel că statul este totuşi îndreptățit să-şi legitimeze unele politici prin apel la concepții particulare despre bine), neutraliştii moderați îşi subminează singuri în mod semnificativ argumentarea în favoarea neutralității.

La baza acestui verdict extrem de sever al lui Nielsen în privința neutralismului moderat se află convingerea sa – şi a multor altor neutralişti – că restricționarea cerinței neutralității pentru nivelul constituțional fundamental al societății este o restricționare arbitrară. În opinia sa, nu este deloc evident că există argumente principiale solide în favoarea acestei limitări. În orice caz, sugerează Nielsen, neutraliştii moderați nu au oferit vreun astfel de argument.

Nielsen nu a făcut însă prea multe pentru a demonstra legitimitatea acestei convingeri. Există totuşi şi filosofi politici care au încercat acest lucru. Spre exemplu, Jonathan Quong. Quong, care este nu doar cel mai recent, ci şi cel mai atent şi riguros apărător al neutralismului „tare", a supus reflecției critice toate cele trei mari argumente oferite de Rawls sau de alți neutralişti pentru limitarea neutralității statului la nivelul constituțional. Cele trei argumente sunt numite de Quong argumentul structurii de bază, argumentul intereselor de bază şi argumentul completitudinii.

Argumentul structurii de bază, avansat în chip explicit de Rawls, susține că structura constituțională (sau „structura de bază") a unei societăți are un impact enorm, profund şi inevitabil asupra vieților cetățenilor ei, asupra perspectivelor şi oportunităților lor sau, altfel spus, asupra a ceea ce ei „se pot aştepta să devină sau ce pot spera să realizeze" în viață[49]. Drept urmare, justificarea neutră a deciziilor statului în privința acestei structuri este una imperativă. Prin contrast, deciziile legislative, „de zi cu zi", din cadrul unui stat liberal sunt foarte departe de a avea un impact asupra vieților cetățenilor de o magnitudine comparabilă celui al structurii constituționale. Ca atare, odată ce structura constituțională a statului liberal este justificată în mod neutru, nu mai pare necesar ca toate celelalte decizii ale oficialilor săi să fie, la rândul lor, justificate într-un mod neutru. Pentru a fi legitime, este de ajuns ca aceste decizii să nu fie neconstitu-

[48] Morten Ebbe Juul Nielsen, „Limited Neutrality", *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6, 1 (2005): 116.
[49] Rawls, *O teorie a dreptății*, 29.

ționale (să nu se afle în conflict cu prevederile principiale sau procedurale stabilite de structura constituțională).

Deşi tot de inspirație rawlsiană, argumentul intereselor de bază a fost dezvoltat mai ales de Peter de Marneffe[50]. Potrivit acestui argument, doar deciziile statului care afectează interesele fundamentale (*basic interests*) ale cetățenilor necesită cu adevărat o justificare neutră pentru a fi legitime. Celelalte decizii ale statului nu au nevoie de o astfel de justificare. Pentru a fi legitime, este suficient ca ele să fie luate în baza unor proceduri democratice de decizie. Or, deciziile politice non-constituționale, „legislative" sau „de zi cu zi", sunt, prin definiție, decizii care nu privesc şi nu afectează interesele fundamentale ale cetățenilor. Ca atare, ele nu necesită o justificare neutră. Prin „interesele fundamentale ale cetățenilor", Marneffe se referă, în esență, la interesele acestora în distribuția justă a „bunurilor primare" rawlsiene. Este vorba, după cum am văzut deja, despre acele bunuri/resurse de care orice persoană rezonabilă şi rațională ar avea nevoie pentru a-şi putea satisface planurile de viață, oricare ar fi acestea.

Ideea fundamentală a argumentului completitudinii este aceea că doar despre deciziile referitoare la structura constituțională şi bunurile primare ale societății suntem îndreptățiți să fim optimişti că pot fi dezbătute şi întemeiate în totalitate în baza unor argumente (exclusiv) neutre sau publice, fără a fi nevoiți să apelăm la temeiuri ce presupun anumite concepții particulare despre bine. În privința deciziilor politice legislative, non-constituționale, necesare în cadrul unui stat, un astfel de optimism ar fi însă, cel mai probabil, exagerat. Cel mai probabil, măcar unele dintre aceste decizii nu pot fi întemeiate prin apel la temeiuri neutre sau publice, fie pentru că este posibil ca rațiunea publică să nu aibă nimic de spus în privința problemelor la care se referă ele, fie, şi mai probabil, pentru că s-ar putea ca temeiurile oferite de rațiunea publică cu privire la acele probleme să fie indeterminate[51].

În ceea ce priveşte argumentul structurii de bază, Quong a observat, în esență, că el este, în cel mai bun caz, insuficient pentru a demonstra că respectarea exigenței neutralității este „nepotrivită" sau indezirabilă în cazul deciziilor politice legislative, „de zi cu zi". Or, restrângerea exigenței neutralității doar pentru deciziile politice constituționale poate fi legitimată în mod convingător numai în baza unui argument capabil să demonstreze acest lucru. Argumentul intereselor de bază, pe de altă parte, ne conduce la concluzia că rezolvarea *oricărei* probleme sau controverse între cetățeni care nu priveşte bunurile primare ale societății poate fi lăsată la latitudinea votului majorității sau a altei proceduri democratice de decizie (chiar şi dacă acele probleme sau controverse sunt rezolvabile în baza unor argumente neutre sau publice). Această concluzie este însă

[50] În Peter de Marneffe, „Liberalism, Liberty, and Neutrality", *Philosophy & Public Affairs* 19, 3 (1990): 253-274.

[51] Rawls, *Political Liberalism*. 240-254, Barry, *Justice as Impartiality*, 144-145.

inacceptabilă. Votul majorității nu este întotdeauna o modalitate legitimă şi echitabilă de a decide controversele dintre cetățeni (fie ele şi controverse care nu privesc interesele lor fundamentale, ci interese mai puțin importante – deşi nu neapărat lipsite de importanță). În sfârşit, faptul că este posibil ca *unele* probleme politice legislative să nu poată fi rezolvate prin apel la temeiuri (exclusiv) neutre sau publice, nu este un temei suficient pentru excluderea *tuturor* deciziilor politice de zi cu zi din sfera de aplicabilitate a exigenței neutralității. La urma urmelor, foarte multe dintre aceste decizii *pot* fi luate şi justificate în baza unor temeiuri neutre sau publice. Ca atare, ideea fundamentală a neutralismului radical – aceea că toate deciziile politice trebuie să respecte, *pe cât posibil*, exigența neutralității – rămâne neafectată de acest argument[52].

4. Obiecții şi argumente anti-neutraliste

„Într-o societate în care coexistă mai multe credințe religioase, argumentarea din premise religioase la concluzii politice ar fi, în mod frecvent, retoric ineficientă. Atunci când cetățenii sunt divizați în mod profund în privința celor mai importante întrebări religioase, cel mai probabil este că argumentarea de acest tip ar întări foarte rar susținerea concluziilor ei. Mai mult, acest tip de argumentare nu doar eşuează adesea să câştige suport, ci poate să şi jignească. Argumentarea din premise religioase spre concluzii politice poate presupune lipsă de respect pentru cei care nu acceptă acele premise. Spre exemplu, o astfel de argumentare poate transmite mesajul nedemocratic că un individ trebuie să accepte un anume set de premise religioase pentru a putea fi îndreptățit să participe la dezbaterea politică. În Statele Unite, un astfel de mesaj este sugerat astăzi mai ales ateilor şi musulmanilor, dar el poate fi simțit ocazional în atmosferă şi de evrei sau de catolici. Prin urmare, avem atât temeiuri morale cât şi temeiuri strategice importante pentru a ne restrânge apelul la premise religioase în argumentarea politică. Echitatea şi tratarea cu respect a celorlalți sunt preocupări morale centrale”[53].

Opiniile acestea, s-ar putea crede, sunt opiniile unui neutralist. Această impresie ar fi însă greşită. Autorul acestui text, Jeffrey Stout, este, de fapt, unul dintre criticii neutralismului liberal. Din punctul său de vedere, neutralismul, fie şi în versiunea sa moderată apărată de John Rawls, este o poziție mult prea „tare” pentru a fi credibilă sau pentru a constitui poziția adecvată cu privire la legitimitatea apelului la temeiuri sau premise religioase în argumentarea poli-

[52] Vezi Quong, *Liberalism without Perfection*, 275-289.

[53] Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 65 (trad. mea).

tică. E adevărat, susține Stout, valori precum echitatea şi respectul îi obligă pe cetățenii unei comunități liberale să încerce în mod onest să-şi justifice politicile favorite pe baza unor temeiuri care să poată fi considerate legitime şi de cei care împărtăşesc puncte de vedere sau concepții morale ori religioase diferite de cele ale lor. Dar neutralismul merge prea departe atunci când le interzice cetățenilor dreptul moral de a apela doar la premise religioase în argumentarea politică.

Unul dintre argumentele lui Stout în sprijinul acestui verdict este acela că interdicția în discuție este inechitabilă față de cetățenii pe care religia pe care o împărtăşesc îi obligă să ia toate deciziile importante ține baza preceptelor ei. În plus, crede Stout, argumentarea politică prin apel la premise exclusiv religioase nu este neapărat un semn de lipsă de respect pentru ceilalți cetățeni, atâta vreme cât este o argumentare sinceră şi care evită să manipuleze[54].

Cititorul atent a observat, poate, o posibilă contradicție (sau măcar o tensiune) între aceste argumente ale lui Stout şi argumentele sau valorile despre care el însuşi acceptă că îi obligă pe cetățenii unei comunități liberale să încerce în mod onest să-şi justifice în mod „neutru" politicile favorite. Argumentul fundamental al lui Stout pentru verdictul că neutralismul merge prea departe când afirmă ideea că apelul la premise exclusiv religioase în argumentarea politică este condamnabil din punct de vedere moral este totuşi un altul. Argumentul în cauză este unul numit de obicei „argumentul incompletitudinii rațiunii publice". În formularea lui Stout, el susține că, deşi la modul ideal ar fi preferabil ca orice controversă politică importantă să fie rezolvată pe baza unor argumente „publice" sau „neutre", a unor argumente care să nu poată fi respinse de niciun cetățean rezonabil, indiferent de concepțiile sale religioase, etice sau filosofice, este posibil ca unele dintre aceste controverse (inclusiv unele dintre controversele referitoare la structura constituțională sau la distribuția bunurilor primare) să nu poată fi rezolvate în acest mod[55]. Este posibil, altfel spus, ca nu toate chestiunile pentru care este nevoie de deliberare publică – şi de politici din partea statului – să poată fi justificate şi decise prin apel la temeiuri acceptabile din perspectiva tuturor concepțiilor rezonabile despre bine[56]. În orice caz, susține Stout, nimeni nu a demonstrat până acum că toate chestiunile politice importante pot fi decise şi întemeiate în mod satisfăcător doar pe baza unor argumente publice sau neutre. Ca atare, în opinia sa, ideea că cetățenii (sau statele liberale) au obligația de a susține doar acele politici pentru care au (şi) o justificare neutră este cel puțin „imprudentă"[57].

[54] Stout, *Democracy and Tradition*, 72.
[55] Stout, *Democracy and Tradition*, 75.
[56] Stout, *Democracy and Tradition*, 70.
[57] Stout, *Democracy and Tradition*, 75. Stout nu este singurul – şi nici primul – filosof politic care a formulat un astfel de argument împotriva neutralismului. Versiuni ale argumentului incompletitudinii rațiunii publice au fost avansate, înaintea lui Stout, de David A.

Neutraliştii au răspuns acestui argument – pe care îl consideră, pe bună dreptate în opinia mea, cel mai important argument anti-neutralist – în două moduri. Pe de o parte, recunosc ei, e adevărat că raţiunea publică s-ar putea dovedi incompletă. Cel puţin până acum, însă, nimeni nu a oferit temeiuri solide de îngrijorare în acest sens (deşi unii filosofi cred sau au crezut că există astfel de temeiuri[58]). În plus, după toate probabilităţile, cele mai multe dintre chestiunile politice (sau măcar cele mai multe dintre chestiunile politice fundamentale sau „constituţionale") *pot fi* decise şi întemeiate în mod satisfăcător în baza raţiunii publice. Prin urmare, chiar şi dacă raţiunea publică s-ar dovedi, la un moment dat, a fi incompletă, cel mai probabil este că incompletitudinea ei nu ar fi îndeajuns de semnificativă pentru a ne îndreptăţi să chestionăm legitimitatea exigenţei neutralităţii. Pe de altă parte, observă neutraliştii, chiar şi dacă raţiunea publică s-ar dovedi tăcută sau indeterminată asupra unor chestiuni politice importante, aceasta nu înseamnă neapărat că temeiurile non-publice ar trebui să joace un rol mult mai important în viaţa politică decât cel permis de neutralismul liberal. În ciuda a ceea ce par să creadă criticii neutralismului, chiar şi dacă asumăm că raţiunea publică s-ar putea dovedi incompletă asupra unor probleme politice, nu este deloc evident că cetăţenii sau oficialii statului ar fi îndreptăţiţi să apeleze la temeiuri non-publice pentru a decide sau rezolva acele probleme. Dacă principiile şi valorile care susţin neutralismul liberal sunt corecte, atunci acele probleme ar trebui rezolvate mai curând în baza unor proceduri neutre (arbitrare) de decizie decât în baza unor temeiuri furnizate de una dintre concepţiile despre bine ale membrilor societăţii (fie ea şi cea dominantă)[59].

Sub umbrela incompletitudinii raţiunii publice este formulată (sau măcar sugerată) uneori şi o obiecţie diferită de cea abia discutată. Obiecţia în cauză pare a fi aceea că exigenţa neutralităţii este „nerezonabilă" faţă de cetăţenii incapabili să identifice argumente publice convingătoare pentru politicile lor favorite (sau împotriva politicilor pe care le dezaprobă), chiar şi în urma unor eforturi oneste în acest sens. A le cere acestor cetăţeni să respecte exigenţa neutralităţii înseamnă a le cere, practic, imposibilul. Mai mult, sugerează autorii acestei obiecţii, cel mai probabil este că foarte mulţi, dacă nu chiar marea majoritate a

Reidy sau Christopher J. Eberle. Vezi David A. Reidy, „Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough", *Res Publica* 6 (2000): 49-72 şi Christopher J. Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) sau „Religion and Liberal Democracy", în *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, ed. Robert L. Simon (Malden, MA: Blackwell, 2002), 300-302.

[58] Vezi mai ales Reidy, „Rawls's Wide View of Public Reason".

[59] Am rezumat aici în special consideraţiile din Andrew Williams, „The Alleged Incompleteness of Public Reason", *Res Publica* 6 (2000): 199-211 şi Micah Schwartzman, „The Completeness of Public Reason", *Politics, Philosophy & Economics* 3, 2 (2004): 191-220.

cetățenilor statelor liberale, inclusiv statele liberale cu tradiție, s-ar afla într-o astfel de situație[60].

Împotriva acestei sugestii, neutraliştii au protestat că incapacitatea unor cetățeni de a identifica argumente publice în controversele politice nu poate constitui un argument convingător împotriva datoriei civice apărate de neutralism şi că cetățenii aflați în această situație au cel puțin un temei prima facie să recunoască, să accepte şi să acționeze în baza justificărilor publice identificate şi oferite de ceilalți cetățeni[61]. Să presupunem, însă, de dragul argumentării, că această obiecție *este* una convingătoare şi că exigența neutralității este, într-adevăr, nerezonabilă față de mulți (sau măcar unii) cetățeni ai statelor democratice liberale. Chiar şi sub această supoziție, obiecția în discuție ar fi insuficientă pentru a învinge neutralismul. Ea ar învinge cel mult neutralismul ca teorie despre cetățenii obişnuiți ai statelor liberale. Însă, după cum am evidențiat deja, aşa cum este el apărat de obicei, neutralismul este o teorie care îi vizează cu prioritate pe oficialii statelor liberale, nu pe cetățenii obişnuiți ai acestora.

Bibliografie citată

Ackerman, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.

Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Calabresi, Guido, Philip Bobbitt. *Tragic Choices*. New York: Norton, 1978.

Christman, John. *Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction.* London, New York: Routledge, 2002.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Dworkin, Ronald. *Drepturile la modul serios*. Chişinău: ARC, 1998.

Eberle, Christopher J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Eberle, Christopher J. „Religion and Liberal Democracy". În *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, ed. Robert L. Simon, 292-318. Malden, MA: Blackwell, 2002.

Gaus, Gerald F. „The Moral Foundations of Liberal Neutrality." În *Debates in Contemporary Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano şi John Christman, 81-98. Oxford: Blackwell, 2009.

Gutmann, Amy, Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement.* Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Hampshire, Stuart, ed. *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Klosko, George. *Democratic Procedures and Liberal Consensus*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

[60] Vezi, spre exemplu, Reidy, „Rawls's Wide View of Public Reason", 64.

[61] Williams, „The Alleged Incompleteness", 206, Schwartzman, „The Completeness", 210.

Larmore, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Lecce, Stephen. *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
Locke, John. *Al doilea tratat de cârmuire. Scrisoare despre toleranţă*. Bucureşti: Nemira, 1999.
Macedo, Stephen, *Liberal Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
Marneffe, Peter de. „Liberalism, Liberty, and Neutrality". *Philosophy & Public Affairs* 19, 3 (1990): 253-274.
Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991.
Nielsen, Morten Ebbe Juul. „Limited Neutrality". *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6, 1 (2005): 110-127.
Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
Nozick, Robert. *Anarhie, stat şi utopie*. Bucureşti: Humanitas, 1997.
Quong, Jonathan. *Liberalism without Perfection*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
Rawls, John. „Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Philosophy & Public Affairs* 14, 3 (1985): 223-251.
Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999. Trad. rom. *O teorie a dreptăţii*. Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2012.
Rawls, John. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999.
Rawls, John. *The Law of Peoples: with „The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
Reidy, David A. „Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough". *Res Publica* 6 (2000): 49-72.
Ronzoni, Miriam, Laura Valentini. „On the Meta-Ethical Status of Constructivism: Reflections on G.A. Cohen's`Facts and Principles"'. *Politics, Philosophy & Economics* 7,4 (2008): 403-422.
Scalet, Steve. „Liberalism, Skepticism, and Neutrality: Making Do Without Doubt". *The Journal of Value Inquiry* 34 (2000): 207-225.
Schwartzman, Micah. „The Completeness of Public Reason". *Politics, Philosophy & Economics* 3, 2 (2004): 191-220.
Sher, George. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Stout, Jeffrey. *Democracy and Tradition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
Vallier, Kevin, Fred D'Agostino. „Public Justification". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2012, http://plato.stanford.edu/entries/justification-public/.
Wall, Steven, George Klosko, ed. *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.
Williams, Andrew. „The Alleged Incompleteness of Public Reason". *Res Publica* 6 (2000): 199-211.

Bibliografie suplimentară

Audi, Robert, Nicholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.

Caney, Simon. „Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality". *The Philosophical Quarterly* 41 (1991): 457-477.

Den Hartogh, Govert. „The Limits of Liberal Neutrality". *Philosophica* 56 (1995): 59-89.

Dimock, Susan. „Liberal Neutrality". *The Journal of Value Inquiry* 34, 2/3 (2000): 189-206.

Dombrowski, Daniel A. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.

Eberle, Christopher J. „Religion and Political Theory". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2008. http://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/.

Fowler, Timothy. „The Problems of Liberal Neutrality in Upbringing". *Res Publica* 16, 4 (2010): 367-381.

Galston, A.William. *Liberal Purposes: Goods,Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Gaus, Gerald. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Gaus, Gerald, Kevin Vallier. „The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: the Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions". *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009): 51-76.

Goodin, Robert E., Andrew Reeve, ed. *Liberal Neutrality*. London: Routledge, 1989.

Greenawalt, Kent. *Religious Convictions and Political Choice*. New York: Oxford University Press, 1988.

Greenawalt, Kent. „On Public Reason". *Chicago-Kent Law Review*, 69 (1994): 669-689.

Greenawalt, Kent. *Private Consciences and Public Reasons*. New York: Oxford University Press, 1995.

Habermas, Jürgen. „Reconciliation Through the Public Use of Reason". *Journal of Philosophy* 92 (1995): 109-131.

Horton, John. „Rawls, Public Reason, and the Limits of Liberal Justification". *Contemporary Political Theory* 2 (2003): 5-23.

Kymlicka, Will. „Liberal Individualism and Liberal Neutrality". *Ethics* 99 (1989): 833-905.

Larmore, Charles. „The Moral Basis of Political Liberalism". *Journal of Philosophy* 96 (1999): 599-625.

Marneffe, Peter de. „Rawls's Idea of Public Reason". *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994): 232-250.

McConnell, Michael W. „Secular Reason and the Misguided Attempt to Exclude Religious Argument from Democratic Deliberation". *Journal of Law, Philosophy and Culture* 1 (2007): 159-174.

Neal, Patrick. *Liberalism and Its Discontents*. Basingstoke: Macmillan, 1997.

Patten, Allan. „Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense". *Journal of Political Philosophy* 20, 3 (2012): 249-272.

Perry, Michael. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith. With "On My Religion"*, ed. Thomas Nagel. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Seglow, Jonathan. „Neutrality and Equal Respect: On Charles Larmore's Theory of Political Liberalism". *Journal of Value Inquiry* 37, 1 (1997): 83-96.
Schaller, Walter E. „Liberal Neutrality and Liberty of Conscience". *Law and Philosophy* 24, 2 (2005): 107-138.
Waldron, Jeremy. *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
Wall, Steven. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge: Cambridge University Press,1998.
Wall, Steven. „Perfectionism in Politics: a Defence". În *Contemporary Debates in Political Philosophy,* ed. Thomas Christiano şi John Christman. London: Blackwell, 2009.
Weithman, Paul. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Weithman, Paul J. *Why Political Liberalism?* New York: Oxford University Press, 2011.
Weithman, Paul J., ed. *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
Zellentin, Alexa. *Liberal Neutrality. Treating Citizens as Free and Equal*. Berlin: De Gruyter, 2012.

Pluralismul*

Ştefania BEJAN

Introducere

Considerat, din perspectivă didactică, o şcoală de gândire („şcoala teoriei democratice empirice" americane), *pluralismul* nu se dovedeşte nici doctrină substanţială, nici „staţie terminus", ci un concept „modal" indicând recunoaşterea diferenţei şi a multiplicităţii din şi între discursuri şi domenii sociale[1]. Termen folosit cu obstinaţie până în anii '80, pluralismul se regăseşte în „structura de înţelegere" a secvenţei critice aparţinând culturii occidentale de sorginte intelectuală. El trimite cu lejeritate la poziţia acceptării existenţei numeroaselor valori culturale, la excluderea (mentală) a ipostazelor imperialismului cultural, precum şi la satisfacţia faţă de diversitatea metodologică pusă în operă. Mai puţin profund, clar, angajat comparativ cu un neoliberalism perfect, de pildă, dar „mai bun" decât individualismul neoliberal absolut, pluralismul pare să atragă prototipul tolerantului prin excelenţă, intelectual-eclectic şi aparent umanist, atât de bine intenţionat încât se teme să critice sau să reclame schimbarea socială; ironic vorbind, un slab de înger sau un ins care face exact ceea ce nu contează punctual (ori care generează o problemă – când ea nu reprezintă o prioritate).

După Gregor McLennan, „săgeţile" pluralismului au ca direcţii: susţinerea principală a democraţiei, credinţa că identitatea politico-socială este rodul alegerii (nu al moştenirii), creativitatea şi deschiderea teoretică, acordarea atenţiei unei game extinse de interese grupale („pentru că nu se poate stabili care este «primordial» în vreun sens), conservarea principiului „egali, dar diferiţi". În opinia lui John Stuart Mill, „pluralităţii căilor" i-au devenit prorfund îndatoraţi locuitorii bătrânului continent, întrucât umanismul, diversitatea şi toleranţa nu ar fi stat împreună, graţie „diferenţelor şi dezacordurilor". Adept al educaţiei – în stare să îndreptăţească oamenii, deopotrivă la alegeri ne-blocate, ne-dirijate

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului S*ocietatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

[1] Gregor McLennan, *Pluralismul* (Bucureşti: Du Style, 1998), 27.

de alții, utilitaristul autor al „marii scurte scrieri" *On Liberty* (1859)[2] apăra drepturile şi libertățile individuale, în măsura în care nu putea accepta uniformitatea, „efectul mutilant al persecuției", îngustimea spiritului şi presiunile insuportabile exercitate de tradiție, autoritate sau opinia publică. Isaiah Berlin observa că valorile asociate de Mill vieții publice, numite „finalități secundare", se numesc: libertatea individuală, diversitatea, dreptatea. Ideea poate fi ilustrată astfel: „...în numele filantropiei, al democrației şi al egalității se edifica o societate în care obiectivele umane erau în mod artificial îngustate, iar majoritatea oamenilor era convertită în simple animale muncitoare, o societate în care «mediocritatea colectivă» sufoca lent originalitatea şi talentele individuale"[3]. Nemulțumirile lui Mill față de regimul democratic vizau: centralizarea autorității, dependența fiecăruia de toți, „supravegherea fiecăruia de către toți". Speranțele în democrație ca formă dreaptă de guvernământ sună oarecum amenințător: nu se va ajunge la o „docilă uniformitate de gândire", nu vor fi generate „automate cu înfățişare omenească", nu va conduce la „liberticid"[4]. Avertismentul celui care sesizase consecințele neprevăzute ale democrației moderne se referea la un stat care ar face din cetățenii lui nişte „pitici", în care „şeful executivului guvernează într-o manieră absolută o adunare de indivizi izolați, toți egali, dar toți sclavi", fără nădejdea unor izbânzi societale, pentru că „niciun lucru realmente mare nu se poate realiza cu oameni mici". *Conformiştii*, *oportuniştii* şi *ipocriții* ar fi, în consecința impunerii voinței unora asupra majorității – în cadrele democrației! – fructele otrăvite, nevalide într-o societate unde „teama a ucis gândirea independentă".

Socotit cel mai adecvat universului moral pe care îl „locuim", pluralismul „pune întrebări cu privire la democrația liberală, sugerând că libertatea individuală nu este singurul criteriu de acțiune publică, iar adesea nu reprezintă criteriul dominant"[5].

Fără a dobândi „prioritate lexicală" asupra valorilor concurente, libertatea este miezul gândirii lui William A. Galston cu privire la condiția de om, umanitate. Spre deosebire de un John Gray – adept al funcționării contingente, locale a democrației liberale, Galston socoate că principiile liberalismului democratic sunt universal aplicabile, fără a se înțelege însă că, „în calitate de acțiune practică, instituțiile liberal-democratice trebuie să fie preferate în toate circumstanțele"[6]. Contează în chip deosebit forța general-normativă şi aspirațio-

[2] John Stuart Mill, *Despre Libertate* (Bucureşti: Humanitas, 1994), 74.
[3] Isaiah Berlin, *Cinci eseuri despre libertate şi alte scrieri* (Bucureşti: Humanitas, 2010), 317.
[4] Berlin, *Cinci eseuri,* 332.
[5] Berlin, *Cinci eseuri,* 333.
[6] William A. Galston, „Value Pluralism and Liberal Political Theory", *American Political Science Review* 93, 4 (1999): 769.
[7] Calvin O. Schrag, *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă* (Bucureşti: Editura Ştiințifică, 1999), 67.

nală de a fi utilizate în împrejurări adecvate, decât pericolul unui „imperialism liberal", cum ar spune Gray.

Valoare-reper pentru mulți (chiar dacă purtând neclaritate şi teoretizare insuficientă), pluralismul ocupă suveran nucleul prețios al teoriei sociale post-moderne.

După o idee a lui Calvin O. Schrag[7], limbajul pluralismului este „literă de lege" în scrierile modernității târzii, subliniind ca fenomen global al vieții ultimelor patru-cinci decenii, „pluralitatea semnificanților şi a semnificațiilor, a jocurilor de limbaj [...], a practicilor sociale". S-ar putea înțelege de aici că avem la îndemână un program închegat şi convingător gata de folosit în teorie şi practică?! Ori poate că singura „alegere" a cercetătorului este de a „îmbrățişa" atitudinea pluralistă? Deopotrivă zestre a gândirii ştiințifice cu privire la mediul social şi întruchipare a condiției intelectual-morale a anilor '90, pluralismul se dovedeşte un concept „multiaccentual" şi „esențial contestat", vag şi flexibil sub aspect ideologic, putând însemna uneori „a fi reacționar", alteori „a fi progresist" şi, mai presus de orice, inducând „calificativul" *foarte bun* pentru demersurile deschise, diferite, plurale, în vreme ce „obiectele" sociale cu închidere, singulare şi marcate de uniformitate ar fi catalogate sec drept „rele".

Suspiciunea că ideile, culturile, grupurile politice s-ar putea înmulți la nesfârşit, sub umbrela pluralismului, îi face pe critici să reclame criterii, elemente de disipare a neclarității în această problemă. Cu atât mai mult, cu cât alegerea multiplicității şi diversității în pofida unicității-uniformității îi atinge pe tot mai mulți dintre opozanții „monismului". „Diagnosticul" lor este de netăgăduit, în acest sens – pluralişti (pentru înclinația spre „descarcerarea" din variantele moniste în forme plurale, eliberatoare, moderne...). Miza aplicațiilor în câmpul politic sporeşte atenția cu care pluralismul este pus sub lupa analiştilor. De remarcat, în context, tripartiția lui McLennan: 1) pluralism *metodologic* (țintind cunoaşterea arealului social şi anunțând validitatea diferitelor lumi, adevăruri, metode de cercetare şi paradigme interpretative); 2) pluralism *socio-cultural* (care discută diversitatea identităților, Eu-rilor, subculturilor şi tipurilor de relații oglindite societal; 3) pluralism *politic* (având ca scop recunoaşterea diferențelor socio-culturale, înlesnirea aşezării pe poziții diferite a actorilor sociali, reprezentarea caracterului diferit în structurile importante sub aspect decizional)[8].

„Prevestind" consecințe ale pluralismului axiologic, un fin cunoscător autohton al fenomenului (Sorin Antohi) vorbea despre „spargerea societății" în comunități (reproş adresat constant comunitarismului), chiar segregarea, „în ciuda verbiajului integraționist al multiculturaliştilor, care se preocupă mai mult de valorile *afirmate* şi *codificate* legislativ", decât de cele *asumate* şi *trăite*[9].

[8] McLennan, *Pluralismul*, 35.

[9] Sorin Antohi, „Câte fețe are liberalismul?", „Postfață" la John Gray, *Cele două fețe ale liberalismului* (Iaşi: Polirom, 2002), 192.

1. Pluralismul valorilor, nucleul unui *modus vivendi*

Pluralismul valorilor se constituie în teoria etică aflată la baza unui *modus vivendi* (toleranţa liberală adaptată la realitatea istorică a pluralismului). Exprimând prezenţa convingerilor şi idealurilor etice personale, pluralismul valorilor se asociază post-modernităţii, în calitate de co-existenţă a modurilor de viaţă diferite, indiferent că acest „împreună" social rezultă din voinţă, întâmplare, destin...[10]. Într-o exprimare concisă, pluralismul înseamnă mai mult decât varietatea idealurilor personale: supravieţuirea în acelaşi timp şi loc a modurilor diferite de viaţă. Premisele pluralismului valorilor au fost „în-chipuite" de Galston ca sumă a cinci propoziţii cu rol clarificator: 1) La baza actualei structuri a universului normativ se află „ceva" diferit de emotivism, non-cognitivism etc.; 2) Pluralismul valorilor nu coincide cu relativismul; 3) Există o multitudine de bunuri autentice, eterogene sub aspect calitativ şi ne-reductibile la o măsură valorică atotcuprinzătoare; 4) Valorile distincte calitativ nu sunt complet ordonate după grad şi nu există un *summum bonum* care să beneficieze de o prioritate raţional stabilită pentru toţi indivizii; 5) Bunurile sau valorile (individuale ori de grup) nu deţin superioritatea în toate situaţiile care presupun scopul unei acţiuni sociale (John Rawls este un exemplu la îndemână: lucrurile de care ne pasă nu sunt reduse la o singură măsură a valorii)[11].

Plasarea idealurilor individuale în sfera asocierilor voluntare (independenţa omului contemporan îi permite ataşarea de un mod anume de existenţă) creează o problemă liberalismului care se cuvine re-condiţionat, astfel încât să se plieze situaţiei de co-existenţă a idealurilor diferite în aceeaşi societate (unii autori subestimează gândirea liberală tradiţională în a înţelege acest mecanism, dată fiind premisa cu care operează: consensul asupra valorilor).

Augmentarea tradiţiilor culturale şi etnice, precum şi continua experimentare culturală a secolelor precedente au condus la proliferarea stilurilor noi de viaţă cu exigenţele cunoscute. Elementul comun nu este consensul cu privire la valorile liberale, ci mai degrabă o înfruntare vizibilă a comunităţilor purtătoare de valori şi moduri de viaţă ne-asemănătoare, pentru putere (păstrată ori dobândită)[12]. Atunci când moduri de viaţă diferite anunţă revendicări contrastante, e semn că programul teoriei politice se poate concepe uzând de conflictele de valori care alimentează cererile (pretenţiile) grupurilor sociale (iar nu idealurile divergente ale indivizilor ar avea această capacitate revendicativă). A-ţi imagina

[10] În concepţia lui John Gray, nu e simplu să stabileşti condiţiile necesare şi suficiente pentru ca o activitate umană să fie definită ca mod de viaţă; ce se ştie este că modurile de viaţă presupun oameni regăsiţi în limita câtorva generaţii; trebuie recunoscute de alţii; reunesc valori şi practici distincte; exclud unele persoane; exprimă simţul identităţii.

[11] Galston, „Value Pluralism", 770.

[12] John Gray, *Cele două feţe ale liberalismului* (Polirom: Iaşi, 2002), 22.

grupuri sau societăţi în care convieţuirea să fie paşnică, deşi membrii lor sunt vectori ai valorilor potenţial conflictuale, pare cu neputinţă; în primă instanţă, pentru că fiecare ţine la poziţiile câştigate, „jucându-şi" valorile faţă de care are un puternic ataşament, deopotrivă în spaţiul privat şi în arena publică; apoi, întrucât o societate socotită drept „bună" s-ar cuveni întemeiată pe un set de valori împărtăşite de comunitate; în sfârşit, utopia unui *modus vivendi* pe fondul potenţialului conflictual „genetic" al grupărilor umane nu se susţine, fie şi dacă introducem în ecuaţie incomensurabilitatea valorilor atât de invocată de către analiştii liberalismului[13].

Într-un *supermarket identitar* (Sorin Antohi[14]) în care alegerea stilurilor de viaţă este implicită, chestiunea toleranţei este departe de a fi marginală; tot ce trebuie făcut este în direcţia privilegierii toleranţei ca *modus vivendi* şi mai puţin pentru a spera la o formă ideală de existenţă socială. Altfel spus, „paleo-liberalismul" regimului universal ar putea face loc „inventării" unor elemente de conciliere între modurile de viaţă (vorbim aici de o toleranţă pusă în slujba unui proiect de convieţuire paşnică – pe cât se poate). Este cazul să precizăm că proiectul toleranţei a apărut în Europa încă din veacul al XVI-lea şi că toleranţa a fost idealul modernităţii timpurii. Pe cât se pare (John Gray), ea nu poate fi călăuză în contextul post-modernităţii.

Ca ideal, toleranţa face obiectul a două filosofii: năzuinţa unui *consens raţional* referitor la cel mai bun mod de viaţă (toleranţa fiind asociată cu invocarea principiilor liberale oriunde în lume, exceptând regimurile totalitare sau fundamentaliste); convingerea că a trăi bine se poate „materializa" în moduri *variate*, dovadă societăţi actuale care „ocrotesc" mai multe moduri de viaţă. Cu originea în existenţa ne-conflictuală a religiilor Antichităţii, toleranţa precede liberalismul, dar vor apărea „în cuplu" decenii la rând în scrierile de specialitate. Toleranţa liberală în sensul unui scop (formă perfectă de viaţă) ori al căii (spre paşnică existenţă în concertul societal) va da numele cărţii lui John Gray, *Cele două feţe ale liberalismului*. „Tratamentul" conceptului de toleranţă presupune invocarea unor filosofi notorii pentru abordările diferite pe subiectul în dispută; astfel, dacă John Locke[15] asociază toleranţei liberale presupunerea că adevărul fusese atins şi unica sarcină a guvernării este datoria de a-l promova, Thomas Hobbes[16] vede în toleranţa liberală o strategie

[13] Sorin Antohi, „Postfaţă", 190-191.

[14] Antohi, „Postfaţă", 183.

[15] În *Tratatele* cu privire la guvernare şi *Scrisoarea despre toleranţă*, John Locke pledează pentru viaţă în calitatea ei de bun superior, pentru egalitatea naturală a oamenilor, pentru limitarea autorităţii prin consimţământul membrilor unei societăţi civile care asigură, în virtutea „suveranităţii limitate", baza democraţiei liberale (Cf. Gray, *Cele două feţe*, 10). Vezi şi John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranţă* (Bucureşti: Nemira, 1999).

[16] Thomas Hobbes vede în comunitate o societate eficientă, acceptând preluarea puterii de către un lider, numai în condiţiile întrebuinţării acesteia pentru binele comun. *Leviathan* îl

de pace prin intermediul căreia nu la consens tind comunităţile, ci la co-existenţă în condiţii de respect pentru valorile proprii (Voltaire[17] îndemnase, se ştie, la iertarea reciprocă a slăbiciunilor, pe fondul unui preaplin de „vicii şi greşeli"; răspunsul la întrebarea despre toleranţă ca atitudine, valoare, practică etc. nu putea fi decât „Este apanajul omenirii", în sensul că stă în putinţa fiecărei entităţi sociale să recurgă la toleranţă pentru propria protecţie în final). Plasaţi în „tabere" adverse, John Locke, Immanuel Kant, Friedrich Hayek, John Rawls şi Thomas Hobbes, David Hume, Isaiah Berlin sau Michael Oakeshott caută ipostazierea toleranţei liberale în regimurile secolului XX, în şcoli de gândire, aplicaţii politice etc.

Dată fiind amprenta pasiunilor asupra celor întreprinse de om, e puţin probabil ca raţiunea să reuşească mai mult decât un sprijin „fragil", însă ea justifică idealul toleranţei ca drum de urmat în căutarea consensului. Nu despre multe societăţi ale prezentului se poate afirma că demonstrează consens în valorile pe care le promovează sau pentru care aplică; majoritatea „uzează" de virtuţi şi bunuri diferite, confirmând moduri diferite de viaţă, ceea ce înseamnă că „a fi bun" poate îmbrăca forme variate (şi incomparabile). După Gray, lumea modernă nu se caracterizează prin acceptarea stilurilor diferite de vieţuire, ci mai ales prin refuzul ierarhiilor. „Modernitatea începe cu revendicarea uniformităţii", va spune autorul, motivând termenul prin faptul că non-comparabilitatea modurilor de viaţă provine din „cinstirea unor surse de valori distincte şi uneori conflictuale".

Non-coincidenţa valorilor şi frecventa lor confruntare au fost considerate semne ale imperfecţiunii vieţii etice, în pofida idealului de armonie „în cetate şi în suflet", aşa cum îşi închipuiau părinţii gândirii etice europene şi filosofii creştini din descendenţa lor. Cum se face că dizarmonia, în om şi în lumea lui, nu poate fi eludată? Îndreptăţirea fiecăruia de a trăi după propriile „rigori" ar putea da satisfacţie curiosului. Şi, probabil, în aceasta rezidă privirea îngăduitoare asupra *modus vivendi* drept expresie a convingerii că oamenii pot prospera în tiparele mai multor moduri de viaţă; dacă ele se concurează, e inutil să opinezi asupra celui mai bun, pentru că această problemă nu-şi află locul...[18].

înfăţişează pe autor drept un pater al liberalismului în câmpul gândirii politice (*Despre om şi societate. Leviatanul*, Bucureşti, All, 2011):52

[17] Voltaire, *Philosophical Dictionary* (London: J. and H.L.Hunt, 1824), vol.VI„Toleration", 272, *apud* Gray, *Cele două feţe*, 11. Trad. rom. *Dicţionar filosofic* (Iaşi: Polirom, 2002).

[18] În concepţia lui John Gray, diferite acorduri între valorile universale contradictorii explică existenţa multiplelor moduri de vieţuire socială. Divergenţa care „urmăreşte" performarea acestora nu este consecinţa unei raţiuni defecte, ci dovedeşte tocmai dreptul oamenilor de a trăi diferit. Şi dreptatea „funcţionează" în regim pluri-vocal: disputele între comunităţi cu interese opuse folosesc drept argumente aceleaşi principii ale dreptăţii, însă „ivesc" dilema „ce e drept? – ce e nedrept?". Cum dreptăţii „îi revin" adesea valori rivale, ea va reclama

Conceperea plurală a binelui (el presupune conflicte cu mai multe soluții viabile) face de înțeles fundamentul pluralismului (oamenii pot prospera în contextul unor situații de viață conflictuale, fără a se emite judecăți de valoare asupra modurilor în cauză). Simpla manifestare a diferenței (nu neapărat neînțelegeri, stări conflictuale) trimite la imposibilitatea indicării unui *singur* (*unic*) „loc" (spațiu, regim politic ori cultură) al găzduirii Binelui omenesc. Altfel spus, marcat de conflicte într-un mod evident, binele nu face obiectul unui mod standard de gândire sau acțiune. Nici nu prejudiciază condiția umană aducând-o în zona tragicului. Stă în „codul genetic" al oricărui mod de viață să fie provocat de „atingerea" bunurilor universale, de „alinarea" relelor universale prin „pacea" instaurată după momentele conflictuale; astfel, s-ar deplasa miza pluralismului valorilor de la „simplitatea" modurilor de viață către diversitatea „bunurilor şi a relelor". Nefiind valorizate în acelaşi fel de către indivizi şi grupuri, bunurile participă la conflictul moral rezultat din „cleştele" trebuințelor dictate de modurile de viață incongruente. Dreptate şi empatie nu operează în patternul prieteniei, ceea ce le aduce în postùri de bunuri rivale; autonomia insului şi altruismul nu sunt convergente în acelaşi mediu situațional şi ele au soarta perechii dintâi. Nevoile concurente din „programul" naturii comune a oamenilor par a fi vinovate de producerea conflictelor de valori; contradictorii în sine, trebuințele umane nu vor acoperi viața individului de imperfecțiune, dând întâietate înțelesului de non-utilitate a ideii de perfecțiune.

Visul de a împlini toate valorile universale (devenind model celorlalte regimuri) rămâne valabil; până la dezideratul ordinii sociale perfecte, se poate observa că îşi află rațiunea regimuri mai bune, mai puțin satisfăcătoare, unele ne-atinse de legitimitate... Respingerea conceptuală a regimului ideal salvează în bună măsură acuzația de imperfecțiune în politică. Mai aproape de adevăr este abordarea din alt unghi: regimuri diferite calmează conflictele dintre drepturile umane vitale în maniere personalizate (găsim că e rezonabil să nu ierarhizezi regimurile mundane în funcție de idealul organizării sociale, dând ocazia fiecăruia de a rezolva cât mai bine cu putință „nepotrivirile de caracter" din arealul îngrijit).

Contrar părerii că liberalismul ca ideal politic primeşte un ajutor consistent din partea pluralismului valorilor, se poate demonstra că drepturile universale nu „ocupă" exclusiv modul liberal de organizare socială, după cum ele nu reprezintă nici apanajul altei forme de conviețuire: nefăcând obiectul unei „constituții ideale" atribuită unui regim cu valabilitate oriunde-oricând, aceste drepturi se înfățişează ca „set de standarde minime pentru coexistența paşnică a unor regimuri ce vor rămâne mereu diferite"[19]. Valorile liberale nu capătă auto-

cerințe/pretenții incompatibile; nu este exclus însă ca, în situații conflictuale, soluții incompatibile să fie rezonabile.

[19] Gray, *Cele două fețe*, 30.

ritate universală graţie instituţionalizării drepturilor fiinţei umane într-un soi de chartă, ci avem de-a face cu societăţi ale căror valori diferă, dar care-şi clamează legitimitatea luând drept reper suma drepturilor universale.

Pretenţia societăţii de tip liberal că ar întruchipa (doar ea) în mod legitim valorile universale păleşte de îndată ce perspectiva pluralistă a valorilor ocupă importante „suprafeţe" epistemologice. Subminarea percepţiei de „unica" este constatată de analiştii liberalismului în „politica" pluralismului valorilor pe trei direcţii: să contrazică fundamentalismul de orice fel („ejectând" aspiraţiile de realizator/garant al celui mai bun trai posibil); să corecteze afirmaţii despre armonie societală; să atenueze „prezicerile" culturilor liberale despre un mod universal de viaţă. Dacă am invoca un singur argument, acela ar fi că valorile universale nu sunt temelia unei civilizaţii universale. Precum se vede, pluralismul valorilor învinge din nou...

La nivelul individului, „contrazicerea" permanentă a valorilor graţie diversităţii lor poate subînţelege un compromis, calea de mijloc a modurilor de viaţă şi valorilor care aparent nu suportă reconciliere, iar această întreprindere ar fi imprudentă. Gray apreciază, dimpotrivă, că „încercarea de a onora cerinţe incompatibile poate constitui un semn al bogăţiei vieţilor noastre". Discutând despre implicaţiile pluralismului valorilor în teoria şi practica politică, Galston statuează („în favoarea indivizilor şi grupurilor conducându-şi vieţile aşa cum consideră potrivit într-o arie largă de variaţie legitimă, în acord cu propria lor înţelegere asupra a ceea ce dă vieţii înţeles şi valoare") drept prezumţie robustă principiul *libertăţii de expresie* [20]. Cadrul trebuincios acestei desfăşurări asumate de preferinţe este al instituţiilor publice liberale, presupunând inclusiv restricţionarea activităţii indivizilor şi grupurilor, pentru motive de tipul: reducerea conflictului între diferite activităţi legitime; pedepsirea intervenţiilor neloiale ale participanţilor la viaţa socială- unii asupra celorlalţi; supravegherea graniţei variaţiilor legitime/nelegitime înre diferite moduri de a trăi; securizarea condiţiilor necesare susţinerii instituţiilor publice în timp. „Pluralismul liberal" – centru al filosofiei lui Isaiah Berlin –, garant al libertăţii de alegere între „multiple posibilităţi incomensurabile" (Henry Hardy[21], adept şi editor al lui Berlin), poate fi, între altele, ilustrat de următoarea judecată: „Oamenii nu trăiesc numai pentru a se lupta cu relele. Ei urmăresc scopuri pozitive, individuale şi colective, de o mare varietate, rareori previzibile, adesea incompatibile. Doar atunci când sunt intens preocupaţi de atingerea acestor scopuri esenţiale, incomensurabile (...), doar atunci când sunt absorbiţi de urmărirea individuală sau colectivă a acestor scopuri (...), indivizii şi popoarele cunosc cele mai bune momente ale existenţei

[20] William A. Galston, *Liberal Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 3.
[21] Henry Hardy„„Povestea editorului", text introductiv la *Cinci eseuri despre libertate şi alte scrieri*, 11.

lor"[22]. Incompatibilitatea survenită din pluralismul valorilor aparţine normalităţii vieţii, fără a eroda caracterul fundamental ori sacru, ori ireconciliabil (pentru oameni şi grupuri diferite) al „obiectivelor" aflate în conflict, la un moment dat. Înfruntările diferitelor valori sau moduri de viaţă nu conduc la nevoia „distorsionării faptelor morale printr-o ordonare artificială a lor în funcţie de vreun criteriu absolut, ci mai degrabă la recunoaşterea lipsei de potrivire între lucruri altminteri bune[23].

Faptul că o civilizaţie universală nu poate fi statuată în calitate de ţel social suprem este întărit de un David Hume (care consideră „civilizaţia" ca animată mereu de aceleaşi valori[24]), Thomas Hobbes (pentru care a trăi confortabil are aceeaşi semnificaţie oriunde s-ar atinge o astfel de stare[25]), John Stuart Mill, cel care regăseşte binele în forme divergente de organizare socială şi care afirmă „epoca" pluralismului liberal, lăsând în plan secund liberalismul consensului raţional[26]; anticipând *modus vivendi*, Mill va spune că valorile rivale (diferite, chiar incompatibile, nu o dată) nu stau în relaţie de tip *adevărat* sau *fals*, ci „semnalizează" diferite moduri în care oamenii trăiesc bine (idee continuată de Isaiah Berlin în formularea: „...fiecare om, fiecare civilizaţie mergând pe propriul drum către scopurile pe care şi le-a ales şi care nu se armonizează neapărat cu ale altora").

2. „Disecţia" libertăţii de concepţie liberală

Fidel lui Mill, Isaiah Berlin subliniază *Două concepte de libertate*: mai întâi, că în pluralitatea idealurilor şi formelor de organizare se găsesc bazele valorii libertăţii; apoi, că libertatea îngăduie indivizilor prosperitatea în moduri

[22] Berlin, *Cinci eseuri*, 150-151.

[23] Berlin, *Cinci eseuri*, 223.

[24] David Hume nu aşază ordinea socială pe convingeri comune, ci, aidoma concepţiei pyrron-iste franceze, înclină spre natură şi convenţie ca dublu sprijin al moralei şi societăţii, *apud*.Gray, *Cele două feţe*, 37-38.

[25] Thomas Hobbes pune semnul egalităţii între politică şi tolerarea tuturor intereselor, asemănătoare oriunde, *apud* . Gray, *Cele două feţe*, 38.

[26] În *Utilitarismul* (Bucureşti: Paideia, 2002), John Stuart Mill asumase convergenţa judecăţilor raţionale privitoare la binele ca stare dorită de oameni. În propria concepţie a *hedonismului calitativ,* clasifică plăcerile în valoroase sau mai puţin valoroase: „aceia ce sunt atât cunoscători, cât şi capabili de a aprecia şi de a se bucura arată o preferinţă vădită pentru modul de viaţă care le solicită facultăţile cele mai înalte". Pornind de la premisa că facultăţile înalte sunt intelectual-morale, iar alegerile în cunoştinţă – dovezi, iar nu criterii ale plăcerilor non-fizice (şi non-senzoriale), Mill se aşază, din punct de vedere al teoriei etice, la jumătatea drumului între utilitarismul clasic şi pluralismul valorilor (*apud* Gray, *Cele două feţe*, 71.)

diferite (cum am putea traduce, nu „risipa" culturilor într-o civilizaţie universală, ci coexistenţa paşnică a feluritelor culturi ar asigura bunăstarea). Făcând din libertate creuzetul conflictelor de valori (fiindcă, nu-i aşa, a avea un trai bun obligă la participarea în anumite moduri de viaţă), discipolul utilitaristului convertit la pluralism va risca eşecul (constatat de John Gray) întemeierii liberalismului pe o teorie etică a pluralismului valorilor (e fals că promovarea celui mai ridicat grad de libertate conferă unui regim aura de „cel mai bun"; există tipuri incomensurabile de *libertate negativă* – valoare liberală şi ea –, precum „autonegarea creştină", acceptarea absenţei dragostei romantice şi a liberei alegeri în căsătorie). Invocându-l pe Jean-Jacques Rousseau cu a sa idee a răbdării omeneşti la necesităţile lucrurilor, nu însă la „reaua-voinţă a altuia", Isaiah Berlin înţelege prin libertatea individuală absenţa imixtiunii: "cu cât mai vastă această arie de non-ingerinţă, cu atât mai întinsă libertatea mea". Autorul descoperise aceeaşi „arie minimă de libertate personală care să nu fie violată sub niciun motiv", deopotrivă, la John Locke, John Stuart Mill, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville. Constatând că, în practica politică, gradul de libertate personală se află în corelaţie cu limitele impuse libertăţilor celorlalţi, Berlin invocă fundamente ale moralităţii liberale, constând în: egalitatea libertăţii cetăţeneşti, reciprocitatea tratamentului social, dreptatea, recunoştinţa faţă de ofertanţii libertăţii şi ai „luminării"[27]. (Avocat al libertăţii şi dreptului la viaţă privată, Benjamin Constant „cerea" *măcar* libertate de expresie, de opinie, de religie şi dreptul la proprietate[28]). Pe urmele fragilităţii relaţiei dintre libertatea individuală şi democraţie, John Stuart Mill avertizează asupra forţei *mediocrităţii colective*, având urmări tragice: bogăţia şi diversitatea vor fi *strivite* de înclinaţia naturală spre conformism a omului; „peisajul" omenesc va cuprinde „meschini şi mărginiţi", „ţinuţi ca într-o menghină şi chirciţi"[29]. Răspunsul strategic la astfel de ameninţări nu poate fi, crede Berlin, decât retragerea în *citadela interioară*[30], în fapt, renunţarea la dorinţe exagerate, fixarea doar a scopurilor gata de a fi atinse, alungarea inaccesibilului. Cum ar arăta un ins supus legităţilor interioare atât de aspre? Liber pe cât de mult s-a supus legităţilor convenabile sieşi, ascultător al regulilor, limitelor stabilite în Sinele *real*; autonom, în sensul de *a acţiona, nu a fi acţionat*. Doreşte nu libertatea de a face exact ce vrea, ci o condiţie existenţială pentru ma-

[27] Berlin, *Cinci eseuri*, 250.

[28] În abordarea problematicii graniţei dintre libertatea individuală şi controlul social, I.Berlin îl invocă pe Benjamin Constant cu a sa pledoarie pentru dreptul la viaţă privată, respingând orice posibilă ingerinţă arbitrară (Berlin, *Cinci eseuri*, 251).

[29] Mill, *Despre libertate*, 86.

[30] Această sintagmă face obiectul raţionamentului berlinian: „Într-o lume în care omul care caută fericirea, dreptatea sau libertatea (în oricare din sensurile sale) nu poate face mare lucru, pentru că multe din căile de acţiune îi sunt blocate, tentaţia de a se retrage în sine poate deveni irezistibilă" (Berlin, *Cinci eseuri*, 266).

nifestarea responsabilității, exercitarea propriei voințe, situație care să conducă fie şi la „riscul de a fi atacat sau persecutat pentru ceea ce sunt sau ceea ce aleg". Interpretările conceptului de libertate ar include, conform lui Berlin, oricât de puțin din libertatea „negativă", un soi de „teren" în granițele căruia omul să nu fie împiedicat să decidă pentru sine. Între acest fel de libertate –interioară- şi libertatea „pozitivă" există un conflict (sesizat de Benjamin Constant[31]), mecanismul fiind al transferului autorității nelimitate (suveranitatea), de la un grup social la altul, care nu „dă semn" despre sporirea libertății, ci de o deplasare a puterii sclaviei". Drepturile politice („pozitive") pe care le analizează liberalii apar, la Berlin, ca modalitate de protejare a libertății individuale („negative")[32]. De aici reiese că *modus vivendi* nu este un ideal moral, ci un pragmatic proiect politic de împăcare a intereselor divergente (şi asemănătoare pretutindeni, după constatarea lui Hume şi Hobbes).

Consensul referitor la un mod de viață optim (pentru întreaga omenire) provine, conform credinței lui Mill, din convergența raționamentelor despre valoarea binelui. Să nu fi observat autorul că viața optimă nu-i poate anima pe toți? Cum ne-am explica, atunci, aprecierea meritelor diversității (cu toată temerea milliană față de prea numeroşii inşi autonomi ai existenței societale)... Să atribuim, poate, „erorile" menționate liniei socratice în care comentatorii îl „fixează" pe utilitarist (cunoaşterea morală, în conținutul său, este aceeaşi pentru toți); de aici şi distribuirea nediscriminatorie a plăcerilor înalte în rândul oamenilor cu potențial intelectual şi moral, în virtutea cultivării capacităților umane superioare)?

Oarecum simpatizând cu subiectivismul (binele este ceea ce fiecare doreşte pentru sine) şi realismul în etică (viața bună poate fi şi ceea ce sperăm să fie, iar convingerile noastre morale poartă pecetea adevărului şi falsității în egală măsură), John Stuart Mill[33] previne că împrejurările (contextul) determină libertățile care promovează convingător bunăstarea. Nu în mod necesar un *summum* de libertăți fundamentale ar netezi calea bunăstării; mai bine s-ar asocia diferite libertăți, în circumstanțe care cer, prin propria lor diferență, acest lucru.

Comparând avantajele şi prejudiciile restrângerii (la nevoie) a unor libertăți, putem constata îndreptățirea (dar nu justificarea) restricției menționate: „unicul scop care îi îndreptățeşte pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe

[31] Benjamin Constant „cere" conservarea unui spațiu de libertăți personale, dacă nu cumva dorim „să ne degradăm natura sau să o negăm" (*Principes de politique*, 318, *apud* Berlin, 252).

[32] Din perspectiva autorului menționat, „Pluralismul, cu doza de libertate „negativă" pe care o presupune (…), pare a fi un ideal mai adevărat şi mai uman decât obiectivele celor care caută în marile structuri autoritare, disciplinate, idealul unei emancipări „pozitive" a claselor, popoarelor, chiar a umanității întregi. E mai adevărat pentru că, cel puțin, el recunoaşte că obiectivele umane sunt multiple, că nu toate sunt comensurabile, şi că se află în perpetuă rivalitate unele cu altele" (Berlin*, Cinci eseuri,* 303).

[33] Mill, *Despre libertate*, 81-82.

în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea". (Aşadar, limitarea libertății este permisă pentru a preîntâmpina prejudiciul provocat celorlalți; dificultatea survine din judecarea cu unități diferite a prejudiciului, în funcție de modul în care este perceput binele; de aceea, doar examinând faptele, nu poate fi determinată provocarea sau nu a unui prejudiciu).

Viziune care se doreşte fidelă vieții etice, pluralismul valorilor lasă loc şi soluțiilor de rezolvare a conflictelor altfel decât pe cale rațională, într-o aparentă abdicare de la luptă: „să interpretăm viața etică aşa cum este ea", cu atât mai mult cu cât ilustrările în tipuri de viață bună nu pot fi supuse comparației, nefiind mai rele, nici mai bune, pur şi simplu sunt incomensurabile. Cercetând practica socială, vom identifica regimuri legitime din motive diferite, dar în niciun caz mai legitime ori mai puțin legitime. La întrebarea „cum apar valorile incomensurabile" pe care le folosim în acțiunile umane, Gray oferă variante de răspuns. Astfel, convențiile care guvernează viața morală a unei culturi oarecare vor da naştere unor bunuri incomensurabile; când acelaşi bun comportă interpretări diferite în spații geo-culturale diferite, breşa pentru valori incomensurabile este certă (ex: opera artistică); atunci când virtuțile şi bunurile diferite se bucură de un respect diferențiat în areale existențiale ne-asemănătoare, vorbim despre valori incomensurabile[34].

În ce fel putem trata incomensurabilitatea prin ceea ce *nu este* atributul cu pricina: nu se confundă cu ambiguitatea; nu se testează prin consecvența reciprocă a valorilor; nu pune problema valabilității; nu recurgem la ierarhizarea valorilor atunci când le declarăm incomensurabile (de fapt, recunoaştem că nu pot fi plasate pe o scenă ierarhică). Exemplificând, „A susține că unele moduri de viață nu pot fi comparate ca valoare, nu înseamnă în niciun chip că toate modurile de viață sunt la fel de valoroase". A pleda pentru incomensurabilitatea dreptății şi prieteniei semnifică imposibilitatea (nonsensul) ierarhizării lor (niciodată dreptatea mai valoroasă decât prietenia ori invers: ele au valoare – mare, mică – în contexte care „pricinuiesc" nivelul valorii fiecăreia, dar nu al ambelor aflate în competiție), mai cu seamă că, uneori, una o exclude pe cealaltă: nu poți invoca prietenia în relația cu un magistrat, după cum nu poți fi absolut drept în

[34] Readucând în atenție perceperea ca virtute a unor valori precum prietenia şi banii, John Gray dă o explicație pertinentă incomensurabilității: nu există o normă generală la care să se raporteze sentimentul (prietenia) şi bunul material (banii). Cele două nu pot fi comparate ca valoare, ceea ce nu înseamnă că e mai bine/mai rău să ai bani/prieteni. În istoria europeană, există exemple ilustrative în acest sens: Aristotel, Epicur, Joseph Raz văd cu ochi buni fie posesia uneia, fie a celeilalte valori universale. Virtuțile urmează un acelaşi „traseu": înțelepciunea şi curajul sunt generic umane, însă nu putem ierarhiza eroismul din poemele homerice şi iubirea aproapelui din doctrina creştină. Fiecare reprezintă în sine o valoare. Ceea ce se respectă diferit în culturi diverse nu ia „chipul" unui bine omenesc atotcuprinzător. (Gray, *Cele două fețe*, 48).

raporturile cu apropiații. Se compară şi ierarhizează bunuri (ca valoare), nu se supun ierarhizării şi comparației *valorile* unor bunuri (*între ele*).

Relativişti şi subiectivişti laolaltă găsesc imposibile alegerile raționale între valori incomensurabile, întrucât caracterul rațional impune o singură soluție corectă. Corecte pot fi, conform pluralismului valorilor, alegeri incompatibile (admiterea valorilor incomensurabile duce la tolerarea contradicțiilor). Aparteneți ai mai multor moduri de viață, indivizii sunt, câteodată, în ipostaza de „victime" ale valorilor dintr-un context existențial sau altul şi înclină balanța în mod subiectiv, desigur, în disputa dintre valori rivale.

3. Rivalități pluraliste

Dezvăluitor al fețelor liberalismului, John Gray[35] ripostează la asocierea pluralismului cu relativismul, precum şi la confuzia cu subiectivismul. Raționamentul lui are ca „subiect" conflictul dintre valori incomensurabile, aplanat câteodată numai prin preferarea unei valori în pofida alteia. La prima vedere prea simplu, însă judecata dă la iveală fundamentul convingerilor individului elector, catalizatori ai „superficialelor" preferințe, ele-însele întruchipând anticiparea experiențelor înlesnite de modul de viață pentru care s-a optat. Când valorile noastre preferate au ecouri ireconciliabile în practică, ne-ar putea salva compromisul? Când el nu reprezintă calea onorabilă, riscăm să suportăm evaluări contrastante ale aceluiaşi comportament, în virtutea consumării, ca ființă umană, a mai multor moduri de viață. Succesiv şi în situații non-identice, oricine joacă roluri şi poartă măşti sociale. Ele costă deseori. Cu atât mai dificil este să te afli în contexte diferite, încercând un comportament unic. Generozitatea într-un anumit mediu poate semnifica risipă în altul. Graba într-un context trimite la insuficientă analiză altundeva ...

Alegerea între libertăți rivale caracterizează regimuri de mai multe tipuri, inclusiv pe cele liberale. În scrierea sa *O teorie a dreptății*, John Rawls[36] acordă prioritate libertății în detrimentul altor valori. Conform principiului dreptății, fiecare individ se bucură de gradul maxim de libertate, comparativ cu libertatea echivalentă a celorlalți („principiul celei mai mari libertăți egale"). Teoria libertăților de bază prezentă în *Political Liberalism*[37] cuprinde: libertatea politică (inclusiv a cuvântului şi de a te întruni), libertatea de conştiință şi gândire, libertatea persoanei (asociată cu dreptul la proprietate personală, protecția față de reținere abuzivă etc.). Selectarea unor libertăți nu diminuează potențialul

[35] Gray, cap.„Toleranța liberală", în *Cele două fețe*, 59.
[36] Vezi John Rawls, *O teorie a dreptății* (Iaşi: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2012), 199.
[37] John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

conflictual al valorilor determinate de principiile liberale care protejează libertăţile adiacente. Deşi urmăreşte eludarea arbitrării conflictelor de valori, teoria rawlsiană nu serveşte regimului socotit ideal: aplicări incompatibile ale principiilor liberale primesc justificarea prin existenţa diferitelor concepţii despre bine. Nefiind garantată asigurarea în mod egal a libertăţilor fundamentale, atributul perfecţiunii organizării sociale nu se mai susţine.

Distingând între reglementarea şi limitarea libertăţilor fundamentale, Rawls caută protejarea domeniului de aplicabilitate printr-o „schemă de ajustare", însă aceasta nu rezolvă conflictul între diferite libertăţi. Mai mult, se dă ocazia unor rezolvări diferite, pe cât de personalizate sunt regimurile-gazdă, fiind vorba despre valori incomensurabile. În exemplul libertăţii de expresie (care ar putea fi condiţie a discursului rasist), apare evidentă necesitatea menţinerii dreptului la liberă exprimare[38] (întrucât un drept incumbă şi responsabilităţi, obligaţii, sancţiuni). Rawls este convins că „toate regimurile se constituie din compromisuri specifice între libertăţi rivale" şi corelează asocieri ale libertăţilor (în anumite formule) cu diferite societăţi. Teoria *diferenţei* funcţionează inclusiv în mecanismul unei societăţi (singure), atunci când în rezolvarea cerinţelor libertăţilor rivale opinează diferit indivizi cu viziuni ne-coincidente asupra „reţetei" prescrise. Egalitatea se înscrie în acelaşi scenariu: desemnând interese umane diferite ca fiind cele mai importante în vederea obţinerii bunăstării, idealul egalităţii dezvăluie sensuri diferite în spaţii diferite (Michael Walzer[39]). Se întâmplă astfel în consecinţa variatelor accepţiuni a ceea ce „sună" a just, egal etc. Conflictele de valori îşi urmează cursul, iar „stingerea" lor – aidoma.

Ocupându-se de idealul autonomiei, Joseph Raz[40] aduce în atenţie dreptul la autonomie (care implică libertatea ca scut împotriva coerciţiei). Valorizează autonomia, pentru că ei îi datorăm alegerea între diverse forme de viaţă, comparându-le din punct de vedere al valorii lor. Constatând lipsa autonomiei în contexte individuale nu puţine, Raz n-o consideră o pierdere, cât timp subiecţii prosperă. Mai mult, teoreticianul socoate că absenţa alegerii nu afectează valoarea relaţiilor dintre oameni sau dovedirea aptitudinilor de conducere, creaţie, profesionalism în genere. Profesiuni „sugerate" descendenţilor, mariaje „recomandate" tinerilor, burka în „deplină asumare" ş.a.m.d., pot fi exemple la îndemână.

[38] Una dintre interogaţiile lui William Galston cu privire la "concepte ale liberalismului" are în vedere raportul dintre "fibra" *civică* şi cea *expresivă* a liberalismului. Cu alte cuvinte, se cuvine făcut când, menit să sprijine democraţia, statul constrânge libertatea de expresie? Dar atunci când exerciţiul libertăţii de expresie este nepotrivit cu precondiţiile democraţiei liberale? (*Liberal Pluralism*, 15).

[39] Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983). Pentru o excelentă dezbatere a pluralismului egalitarian al lui Walzer, vezi David Miller (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality* (New York: Oxford University Press, 1995).

[40] Joseph Raz, „Facing Up: A Reply", *Southern California Law Review* 62, 3-4 (1989): 1227.

Tratând subiectul moralității libertății, autorul „lipseşte" autonomia vieții bune din societatea modernă. Sporeşte valoarea autonomiei în contextul exigențelor la adresa omului contemporan: performanță, rapiditate decizională, adaptabilitate, dinamism etc. Se poate însă ignora revendicarea autonomiei, fără a fi afectate poziția socială, adaptarea la un mediu străin, o cultură exotică ş.a.; concluzia va fi că bunăstarea individului nu are drept condiție autonomia. Puncteleforte ale teoriei raziene rezidă în valorizarea autonomiei ca busolă a alegerilor personale între moduri de viață care pot fi luate în calcul, dar manifestă incompatibilitate, şi drept călăuză printre valori rivale. La intersecția valorilor adversare, în stare de conflict, fără un precedent asupra vreuneia dintre ele, autonomia depinde de bunuri care structurează opțiuni ce contribuie la „portretizarea" autonomiei: pacea, diminuarea sărăciei şi a bolilor, un mediu ecologic. Autonomia şi diversitatea fac obiectul cercetării lui Galston, în contextul tensiunii dintre apărătorii liberalismului individual, pe de o parte, şi cei care pledează în favoarea liberalismului civic, pe de alta, tensiune „fixată" în moduri diferite de gândire liberală, întemeiate pe principii ne-asemenea: *autonomia* şi *diversitatea*. Privită ca autodirecționare individuală, autonomia liberală este angajată în „examinarea rațională susținută a sinelui, a altora şi a practicilor sociale". Diversitatea se referă la diferențe legitime între individual şi grupal. Concepția standard printre liberali este a complementarității autonomiei şi diversității (există însă şi excepții, mai cu seamă în „chestiuni" de felul: educație, drept la asociere, exercitarea liberă a convingerilor religioase etc.[41]. Ceea ce interesează în chip aparte este protecția *diversității legitime* pe care statul liberal trebuie să o asigure. Nepartizan în dispute precum puritate *vs*. amestec, rațiune *vs*. tradiție, statul se găseşte responsabilizat în urmărirea unor *scopuri publice* care: îi sprijină unitatea; îi ghidează politicile; îi definesc virtuțile publice (ex. protecția vieții, dezvoltarea „raționalității sociale"). Între tipurile de argumente care determină consensul luării în serios a diversității, Galston enunță: recunoaşterea largii diversități ca *un fapt* (John Rawls); acceptarea diversității ca *valoare instrumentală* (John Stuart Mill); adoptarea diversității ca *valoare intrinsecă* (Isaiah Berlin)[42].

4. Proximități ale toleranței: diversitate, legitimitate, identitate

Acceptând că toleranța, drept instrument al consensului şi susținătoare a idealului convergenței valorilor, nu mai corespunde societăților modernității târzii, întâietatea revine toleranței în calitate de condiție a păcii, „avocat" al unui *modus*

[41] Galston, *Liberal Pluralism*, 21.

[42] Păstrându-ne în tiparele berliniene, reamintim că „universul nostru este caracterizat de valori plurale şi conflictuale care nu pot fi armonizate într-un unic mod de viață comprehensiv" (Galston*, Liberal Pluralism*, 23-27).

vivendi în care moduri de viaţă divergente sunt binevenite şi confirmă diversitatea vieţii bune. Renunţarea la visul civilizaţiei universale impune „revizuirea" drepturilor omului şi a guvernării democratice. Cele dintâi nu au drept scop promovarea unui regim (politic, economic) unic, ci asigurarea coexistenţei paşnice a unor forme de organizare socială permanent diferite. Prevederi comune ale păcii, drepturile obţin consimţământul indivizilor (comunităţilor) cu valori şi interese variate de a trăi „sub acelaşi soare". Guvernarea democratică permite diverselor grupuri sociale să adopte decizii comune (inclusiv să schimbe guvernări), fără a fi însă expresie a dreptului universal la autodeterminare naţională (după cum susţinea Jean-Jacques Rousseau despre idealul de democraţie[43]).

Convenţii reprezentând standarde minime de legitimitate politică valabile oricărui regim, drepturile omului nu transferă „cantităţi" egale de legitimitate. Pentru a fi „rezonabil" legitime, regimurile presupun: existenţa statului de drept, a instituţiilor reprezentative eficiente, capacităţii de a menţine pacea şi a garanta satisfacerea nevoilor primare ale cetăţenilor (inclusiv împiedicarea dezavantajării minorităţilor), de asemenea, reflectarea identităţilor şi modurilor de viaţă comune. La o privire atentă, nicio societate nu atinge maximum de legitimitate, însă nici nu pot fi precizate condiţiile necesare şi suficiente legitimităţii, indiferent de circumstanţele aplicării. Disputa dintre universaliştii şi relativiştii liberali cu privire la existenţa/inexistenţa valorilor universale aplicabile oricărui regim posibil este anulată de constatarea lui John Gray: există standarde minime de decenţă şi legitimitate aplicabile tuturor regimurilor contemporane, însă ele nu reprezintă valori liberale la scară globală[44].

Putem întâlni regimuri politice în perfectă legitimitate, fără ca ele să fie respectuoase cu valori recunoscute ca liberale; unele regimuri liberale rezolvă conflicte în maniere diferite, având ca obiect drepturi universale cu revendicări generate de importanţa intereselor umane pe care le protejează respectivele drepturi. Modificarea formelor (modurilor) de viaţă determină schimbarea intereselor umane, acestea conducând la apariţia sau ştergerea anumitor drepturi. Co-existenţa şi intersectarea diferitelor moduri de viaţă produc efecte în direcţia identităţii; neprovenind dintr-o afiliere strictă la un unic mod de viaţă, identitatea umană capătă conturul unei calităţi atribuite, nicidecum alese. Apartenenţa comunitară depinzând prea puţin de opţiunea individului, identitatea (multiplă) a acestuia va primi confirmarea (recunoaşterea) grupului (mai cu seamă în comunităţile bine închegate, puternice).

[43] Jean-Jacques Rousseau este invocat de John Gray în analiza cu privire la relaţia dintre democraţie şi statele multinaţionale pe cale a se dezmembra. Autorul *Celor două feţe ale liberalismului* „citeşte" în cheie opusă teoriei lui Rousseau despre autodeterminare colectivă a unei colectivităţi unice: „Când societatea cuprinde mai multe moduri de viaţă, realizarea acestui ideal este imposibilă, iar urmărirea lui – periculoasă" (Gray, *Cele două feţe*, 144).

[44] Gray, *Cele două feţe*, 125.

Spre deosebire de gânditorii comunitarişti (care corelează legitimitatea regimurilor politice cu recunoaşterea identităţilor comune ale participanţilor la existenţa socială), John Gray apreciază că reflectarea socială a pluralităţii şi hibridităţii asigură legitimitatea[45]. Grija teoreticienilor nu rezidă în mecanismul ideal refacerii comunităţilor forte, ci identificarea celei mai eficiente căi de co-existenţă a diverselor grupuri sociale animate de interese, valori, bagaj identitar diverse (divergente, chiar). Instituţiile comune acceptate ca legitime pentru „a ţine în frâu" conflictele intra (inter) comunitare sunt cele politice. Dezideratul liberal al consensului are în statul-naţiune un punct de sprijin. Modul de viaţă autonom al individului ajunge doar una dintre posibilităţi în structura statelor modernităţii târzii, identificarea cu un stat omogen (naţional) nemaisusţinându-se (eşti român şi european simultan; texan şi american deopotrivă). Acolo unde nu-şi găsesc binele împreună pacea, împlinirea multiculturală şi democraţia, vina este a statului, iar gândirea liberală recunoaşte că: percepe statul modern ca pe un dat; nu sesizează erodarea statului (prin suprimarea sau ocolirea conflictelor de valori); statul e cel care încalcă grav drepturile omului.

Împăcare (negociere) între bunuri şi rele, *modus vivendi* valorizează regimurile în stare să medieze cel mai bine conflictele, evaluând gradul de legitimitate survenit înţelegerilor care presupun compromisul intereselor. Văzut ca acord între idealuri şi interese opuse, compromisul (promisiunea comună a preopinenţilor) nu poate, din punct de vedere logic, să determine un proiect politic, nici să dovedească drept imperativ universal co-existenţa paşnică. Dezirabil (inclusiv pentru modurile de viaţă care nu valorizează toleranţa), *modus vivendi* „decretează" privirile diferite asupra binelui şi dreptăţii „universalii" ale vieţii politice. Filosofie post-liberală (John Gray), *modus vivendi* promite vindecarea de iluzia absenţei conflictelor de valori.

Vechi „de când lumea", disputele dintre monism şi pluralism aduc în arenă paradigme şi autori cu certă notorietate. De la indivizibila unicitate a lui Parmenide, identităţile substanţiale proprii elementelor şi lucrurilor (la Empedocle), perceperea atomistă a lumii (Democrit), până la monadele însufleţite leibniziene, statul hegelian, „figura" pluralismului anglo-american contemporan (lejeritatea stabilirii legăturilor între varii domenii), nucleul dur al gândirii filosofice pendulează între „prestigiul absolutului" şi „adevărul" multelor lucruri separate în lume. Înclinaţia antică spre static (definit, solid, de neclintit) dă prioritate, în ultimele decenii, procesului realizării (William James[46]), în fapt, deschiderea către adevăruri parţiale, „procesuale" ale Unului şi Multiplului (avem aici, încă o dată, imposibila separaţie a compromisului, medierii, de filosofia tipic pluralistă).

[45] Gray, *Cele două feţe*, 14.

[46] William James a avut drept reper teoria bergsoniană a evoluţiei creatoare, lăsând însă în plan second „ontologii fixe, abstracte". Gregor McLennan (*Pluralismul*, 63) îl socoate sursă a unei versiuni „conceptualiste" a pluralismului, dar şi al unui „impuls pragmatic" ce avea să marcheze ştiinţele politice nord-americane.

Pericolul ar consta în devenirea absolutistă a pluralismului, din moment ce diferenţierea şi diversitatea s-ar reproduce la infinit (James Ward[47]), la care se adaugă „o mişcare unificatoare de un fel sau altul" (un principiu general de felul credinţei, raţiunii etc.) care să dea sens „dispersării ontologice" a valorilor, intereselor, paradigmelor şi aşa mai departe, precum se vede, în cel mai pur model non-pluralist. Gregor McLennan va fi de acord cu Ward în a numi idealistă această reprezentare, întrucât idealismul este încercarea articulării explicite a modalităţilor duale gen: raţiune-spirit, unitate-diferenţă. S-ar chema că pluraliştii devin idealişti *de facto*, propunându-şi salvarea armoniei subiective din orice contradicţie (diferenţă)[48]. Într-un fel, parcă s-ar da satisfacţie „monstrului metafizic" hegelian acuzat de Bertrand Russel că nesocoteşte „simţul comun"! Cei trei autori invocaţi (Russell, James, Ward), prin scrierile lor din primul deceniu al secolului XX (*My Philosophical Development, A Pluralistic Universe, The Realm of Ends,or Pluralism and Theism*)[49], vestesc migrarea pluralismului dinspre zona abstractă a discursului filosofic spre teoria politică. Va reuşi Harold Laski, în critica teoriei hegeline asupra statului, opunându-se şi el unităţii (în diferenţă) şi binelui comun.

Dialogul (adesea aspru) între neo-hegelieni şi pluraliştii politici a scos la iveală, pe de o parte, deficienţe ale statului-naţiune liberal (în chestiunea democraţiei): „despotism electoral", reprezentare disproporţionată, circumscripţii electorale teritoriale, iar pe de alta, avertismentul unui Bosanquet de haos instituţional în curentul pluralist (dacă accentul nu cade pe armonie şi coordonare). Pornirea pluraliştilor politici de a „discredita" ideea de stat oferea ca alternativă o formă a suveranităţii politice în care grupurile şi asociaţiile (depozitari de obligaţii şi ataşamente) să capete recunoaştere, statul să fie doar o asociaţie funcţională printre altele, iar drepturile la autoguvernare să reclame înfiinţarea unei structuri de confirmare. Stânga pluralismului politic (Laski, G.D. H. Cole) gândea că statutul formelor asociaţionale (ca democraţii gata să se autoguverneze) ar constitui o garanţie a nivelului ridicat de participare politică, precum şi a unei culturi politice motivate, informate.

5. Tradiţii şi interpretări în problema „societăţii plurale"

De peste cincizeci de ani, pluralismul este sinonim cu cercetarea formării şi medierii grupurilor de interese politice drept condiţie primă a demo-

[47] James Ward a afirmat, cu prilejul conferinţelor publice din debutul sec. XX, că pluralismul se circumscrie idealismului, întrucât, cel din urmă împacă, articulând explicit, modalităţi duale precum cele de raţiune şi spirit, unitate şi diferenţă (*apud* .McLennan, *Pluralismul,* 64*)*.

[48] McLennan, *Pluralismul*, 64.

[49] Cf. McLennan, cap. 3, „Pe urmele pluralismului: 1", în *Pluralismul*, 58-75.

craţiei de tip liberal. Această tradiţie de ştiinţe politice marchează o „ruptură" între perspectivele pluralistă „critică" şi pluralistă „convenţională". Cele cinci teze pe care „se bizuie" *pluralismul convenţional* se referă la capacitatea informaţională şi dependenţa reciprocă a indivizilor societăţii industriale; *apartenenţa de grup suprapusă* (fiind unităţile de bază în procesul socializării, grupurile contribuie la stratificarea intereselor, insistându-se pe cele formate contextual – în noi grupuri de referinţă); statul, ca „proces guvernamental", doreşte echilibrarea cerinţelor şi intereselor contrare; cultura civică modernă din „codul" democraţiilor este obiect de cercetare pentru pluralişţii preocupaţi de responsabilitatea civică (formată prin combinarea ataşamentelor de bază cu participarea la cultura civică democratică); în calitate de metodologie, pluralismul combină empirismul cu descriptivismul.

Fixându-şi ca temă inadvertenţa dintre valorile pluralismului convenţional şi societăţile occidentale de după anii '60, *pluralismul critic* are drept temeiuri: respingerea descriptivismului în teoria politică; înfăţişarea ideii de „guvernământ" ca aparat statal (grup important de interese); rolul grupului social în construirea comportamentelor (interesele de grup îşi află consolidarea anterior proceselor politice); revizuirea responsabilităţii cetăţeneşti, prea leneşă în teoria convenţională, prin accentuarea *competenţelor* dovedite de un participant la constituirea democraţiei; aprecierea diseminării responsabilităţii ca „dopaj" cu normele status quo-ului[50].

Tradiţia postbelică de analiză, propunându-şi schiţarea modelului „societăţii plurale", are trei dimensiuni: curentul societăţii pluraliste; „pluralismul legal"; „pluralismul interpretativ". Adepţi ai pluralismului drept „condiţie multidimensională" cu variabilitate în ceea ce priveşte structura, intensitatea, diviziunile în configurarea societăţilor-gazdă, J.S. Furnivall, G.M. Smith (analişti ai societăţi pluraliste) rămân la fel de descriptivi precum pluralişţii convenţionali pe care intenţionau să-i „detroneze", prin absenţa acordului referitor la „limitele paradigmei"; altfel spus, o accepţiune prea generoasă a pluralismului întreţinea o terminologie vagă, critici şi laude laolaltă. Legaliştii vor cere existenţă „reală" corporaţiilor şi recunoaştere juridică a lor, contestând ideea încetăţenită a unei legi purtătoare de legitimitate în „persoana" legii de stat. După Eugen Ehrlich[51], legea de stat este doar un paravan al „legii vii" (matrice a practicilor stăpânite de reguli fără de care relaţionarea socială devine imposibilă). Legea vie nu se ocupă doar de individ, ci atinge asociaţiile civice (familie, grup etnic, ordin religios, sindicat etc.). În ultimă instanţă, intervine statul, pentru asigurarea condiţiilor interacţiunii sociale şi, eventual, ca sursă a ordinii. McLennan consideră varianta „slabă" a pluralismului legal pledoaria lui Ehrlich îndreptată ocrotitor către

[50] McLennan, *Pluralismul*, 71.

[51] Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociologie of Law* (New York: Arno Press, 1975), *apud*. McLennan, 84).

legile tradiţionale şi ordinea ca autonomie în diverse culturi. Sensul „tare" indică prezentarea societăţii în adevărata ei faţă (ignorând comandamente ideologice ale statului) şi apărarea culturilor marginale („uitate", ameninţate), în numele autodeterminării politice. Nu în exclusivitate societăţilor „codaşe", culturilor tradiţionale etc., pot fi aplicate „grile" de evaluare pluralist-legale, ci şi modurilor de organizare liberal-democratice avansate. Constatarea că statul nu se dovedeşte unica sursă a legilor (partide politice, universitatea, instituţiile caritabile, cluburile sportive etc. fac acelaşi lucru), împreună cu observarea prezenţei cutumelor în legile statului îndreptăţesc interogaţii asupra pluralismului legal: nu se ştiu graniţele acestei concepţii, din moment ce limita întruchipată de legea statului se desfiinţează; se creează confuzie între tipurile de legalitate (statală-nestatală); se recompune etatismul liberal în avatarul pluralismului legal „tare"[52].

„Aripa" critică (interpretativă) a pluralismului se bucură de o reprezentare excepţională: de la urmaşi ai lui William James (John Dewey, J.H. Mead, sociologii „Şcolii de la Chicago") până la K. Burke şi W. Booth. Ineditul constă în analiza textelor culturale ca relaţie între forma lor literară şi substanţa politică evidentă. Întrebarea-cheie este: „Ce responsabilităţi publice au oamenii de cultură?", iar termenii propuşi spre „desfiinţare": corect, incorect, interpretări bune, rele. Respectuoşi cu scopurile, dar inconsecvenţi cu mijloacele folosite în practica interpretării, pluraliştii critici atrag suspiciuni survenite din simpatiile lor ideologice, îndemnul la „dulcea rezonabilitate" şi dilema: abandonarea limitelor interpretării sau renunţarea la atitudinea tolerantă faţă de diferite poziţii propuse actului hermeneutic. Ţinta unui pluralism „autentic" obligă, după G. McLennan, la „înfierea" rigorii specifice monismului. Astfel, „temperamentul" pluralist se consolidează, cuprinzând „forţele" viziunilor şi metodelor alternative.

Într-una dintre clasificările „impuse" de proliferarea pluralismelor după 1970-1980, apare trio-ul: *tehnic-metodologic* (*pedagogic*), *epistemologic* şi *ontologic*. Prima ipostază a pluralismului post-modern stipulează libertatea alegerii metodelor de cercetare în oricare ştiinţă, cu condiţia identificării ei în „măruntaiele" problemei studiate şi a adecvării metodei la scopul investigaţiei în cauză; ar putea fi dificilă partajarea metodelor cu caracter tehnic de cele „strategice" – rezonând cu valorile umane; ar trebui să ai un arsenal metodologic aproape, astfel încât să recunoşti şi să aprobi diversitatea metodologică (moment de pluralism „intuitiv", cu amprente ale toleranţei şi „potrivirii" autorului cu metoda preferată). De-construcţia monismului necesită însă fortificarea pluralismului prin transformarea „abordării" în „paradigmă". Apartenenţa la pluralismul „de paradigmă" impunea graniţe interpretative distincte şi incompatibile, astfel încât să fie îndepărtat riscul pluralismului „non-eclectic"[53].

[52] McLennan*, Pluralismul*, 86.
[53] McLennan, *Pluralismul,* 111.

Teza pluralismului epistemologic spune că niciun stil de cunoaştere sau interpretare nu e mai valid decât o alternativă a sa. Oricând există perspective rivale valide; nu există „pattern" interpretativ definitiv în miza obiectivității. Pluralismul ontologic este ataşat de ruda epistemologică; „construcțiile plurale" în planul cunoaşterii trimit la „diverse realități": avem atâtea *feluri* de existență a „lumii", câte discursuri plauzibile despre aceasta. Nelson Goodman[54] va consacra expresia: „mai multe versiuni, mai multe lumi (construite)", în vreme ce tradiționaliştii afirmă: „multe versiuni (fragmentate, temporare), o singură lume (durabilă)". Conform pluralismului ontologic, avem de-a face cu diverse lumi; neacceptând varianta lui epistemologică, se atribuie fiecărei lumi o versiune adevărată, validă.

În intervalul deceniilor şase-şapte (sec. XX), concepțiile rațională şi structuralistă despre societate şi politică semnalează „noul pluralism radical" („democratic"). Progresul rațional, centralismul social, omogenitatea sferei publice, determinismul economic, orizontul cultural europocentric nu mai convin structurii societății modernității târzii. Complexitatea şi dinamismul aveau „să contrazică" ordinea morală şi rigiditatea colectivismului industrial. Strategiile politice sunt definite ca „orizonturi imaginare construite" şi, în funcție de ele, se nasc identitățile individuale şi colective. Drept urmare: sunt recunoscute curente non-raționale şi inconştiente în care ne este „înscrisă" existența; conceptul „ideologie" (folosit ca instrument de analiză în „schemele" politice raționaliste ale modernității) dispare în epoca pluralismului post-modern; nu mai vorbim de „corectitudine" politică, ci despre puncte de vedere (plauzibile, convingătoare – sau nu), după poziționarea Eu-rilor ca „fenomene radicale plurale". Din păcate, noul pluralism nu izbuteşte să echilibreze individualismul şi colectivismul în a sa teorie a *democrației asociative*: deşi se apreciază ca primordială viața de grup, se păstrează o anume sensibilitate pentru individualism (să nu uităm, motivația asociațiilor şi apartenența la ele sunt gesturi voluntare). Convenabil sau nu, pluralismul socio-politic a primit o „tuşă" progresistă, „grație" ideii de *noi mişcări sociale* (pacifism, feminism, emanciparea rasei negre, politicile ecologiste etc.). Cum ineditul lor s-a risipit prin internalizarea de către politica dominantă, rămâne noii politici culturale a diferenței meritul de a veni cu ceva nou: investigarea naturii identității şi subiectivității. Între esențialism local (vocea autentică a grupului trebuie publicizată) şi subiectivitate socială (parcurgerea unor plasări în subculturi, perspective valorice, situări sociale), identitatea apare ca proces de negociere şi articulare a hibridității (un fenomen cultural cu dimensiuni ideologice şi surse sociale de apartenență). Nehotărâtă între descriptivă şi

[54] Nelson Goodman a introdus expresia citată în *Ways Of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett, 1978); contând pentru un eventual răspuns la interogația despre „cum este lumea în sine", preluarea de către McLennan subliniază trăsătura independenței de culturi anume, asociată ipostazelor post-moderne ale pluralismului epistemologic (McLennan, *Pluralismul,* 115).

prescriptivă, hibriditatea ipostaziată în „culturi ale hibridității" (emigranții, diaspora) vine pe urmele unei vechi tentative de a crea o cultură post-ideologică „centrată pe intelectualitatea care, deşi este social detaşată, este totuşi preocupată de social" (Daniel Bell[55]).

Cum poate fi introdus noul pluralism într-o concepție democratică îl interesează în chip deosebit pe Gregor McLennan[56]. „Democrația radicală" s-ar cuveni să ia în seamă societatea civilă drept „arenă socială vitală" cultivând pluralismul cultural şi tendințe democratice. Opțiune teoretică atrăgătoare, purtătoare a unui sens suficient de extins pentru a fi lesne de realizat în post-modernitate, pluralismul cu a sa acceptare a diversității social-intelectuale, în formă radicală provoacă o interogație: este în mod necesar democratic? Argumentele care întrețin chestiunea sună astfel: procesul democratic semnifică „managementul" poporului ca întreg, prin regula majorității (întrevedem cu dificultate valori precum autonomie şi suveranitate a grupurilor, susținute evident de gânditorii pluralişti); pluralismul radical post-modern este demolator cu noțiuni totalizatoare, unificatoare, gen „popor" (totuşi, participarea colectivă la un act de autoguvernare sugerează o „specie" de consens); este suficientă prezența în regim individual la ceremonialul electoral pentru a reprezenta ideea de democrație?

O cultură a diferenței poate adăposti noțiuni precum: comunitate, grijă, responsabilitate, solidaritate, împreună, toate folositoare unei re-construcții politice şi morale aflate în atenție astăzi. Doi autori (Robert Dahl şi Iris Marion Young) sunt invocați în acest context. Creatorul poliarhiei drept condiție necesară pentru o democrație veritabilă şi-a îmblânzit discursul critic de acum treizeci de ani, recomandând simpatizarea perspectivelor radicale care admit compromisuri. O societate modernă, dinamică şi pluralistă, poate oferi material pentru progres democratic „luminat", încăpând în ea: complexitate politică şi economie de piață, includere politică şi modele urbane de interacțiune – afiliere, o serioasă dispunere a puterii, bogăției, autorității, educației printre subculturile circumscrise acestui tip de societate.

Iris Marion Young se dezminte de „pluralştii grupurilor de interese", amendând individualismul pluralştilor convenționali. Îndemnul ei către radicali de a accepta diferențierea de grup (inevitabilă şi de dorit) nu se împacă însă cu asocierea dintre diferența inter-grupală şi posibile forme de opresiune (violență, imperialism cultural). Pledoaria reprezentării grupurilor în organizarea societală nu contrazice importanța autonomiei individului în cadrele modernității târzii. Dahl şi Young sunt potrivnici omogenizării egalitare şi previn asupra pluralismului subcultural marcat de conflict, disonanță, promovarea identităților esen-

[55] Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge: Harvard University Press, 1960).
[56] McLennan, *Pluralismul*, 136.

țialiste[57]. Contraponderea avansează următorul „tablou": o robustă societate civilă (parte a „culturii civice de cooperare pragmatică"); prețuirea politicii diferenței, respectului reciproc, autonomiei; un atașament al cetățeanului față de acea organizare socială în stare să susțină diversitatea.

Bibliografie citată

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Berlin, Isaiah. *Cinci eseuri despre libertate şi alte scrieri*. Bucureşti: Humanitas, 2010.

Dahl, Robert A. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989. Trad. rom. *Democratia si criticii ei*. Iaşi: Institutul European, 2002.

Galston, A.William. „Value Pluralism and Liberal Political Theory". *American Political Science Review* 93, 4 (1999): 769-778.

Galston, A.William. *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Goodman, Nelson. *Ways Of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.

Gray, John. *Cele două fețe ale liberalismului*. Iași: Polirom, 2002.

Hobbes, Thomas. *Despre om şi societate. Leviatanul*. Bucureşti: All, 2011.

Locke, John. *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*. Bucureşti: Nemira, 1999.

McLennan, Gregor, *Pluralismul*. Bucureşti: Du Style, 1998.

Mill, John Stuart. *Despre Libertate*. Bucureşti: Humanitas, 1994.

Mill, John Stuart. Utilitarismul. Bucureşti: Paideia, 2002.

Miller, David ed. *Pluralism, Justice, and Equality*. New York: Oxford University Press, 1995.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 1971.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press, 1999. Trad. rom. *O teorie a dreptății*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2012.

Raz, Joseph. „Facing Up: A Reply". *Southern California Law Review* 62, 3-4 (1989).

Schrag, Calvin O. *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*. București: Editura Științifică, 1999.

Voltaire. *Dicționar filosofic*. Iași: Polirom, 2002.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

[57] Vezi Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989) – trad. rom. *Democratia si criticii ei* (Iaşi: Institutul European, 2002), Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), *apud* McLennan, 142-144.

Bibliografie suplimentară

Bellamy, Richard. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*. London and New York: Routledge, 1999.

Berlin, Isaiah. *Adevăratul studiu al omenirii*. Bucureşti: Meridiane, 2001.

Bohman, James. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

Connolly, William E. *Pluralism*. Durham and London: Duke University Press, 2005.

Crowder, George. *Liberalism and Value Pluralism*. London and New York: Continuum, 2002.

Crowder, George. 2002. „From value pluralism to liberalism". În *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory, Vol IV, The limits of liberalism*, ed. G. W. Smith, 40-53. London: Routledge, 2002.

Crowder, George. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge: Polity, 2004.

Crowder, George. „Gray and the politics of pluralism". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9, 2 (2006): 171-188.

Crowder, George. „Value pluralism and communitarianism". *Contemporary Political Theory* 5, 4 (2006): 405-427.

Crowder, George. „Two Concepts of Liberal Pluralism". *Political Theory* 35, 2 (2007): 121-146.

Crowder, George. „Pluralism, liberalism, and distributive justice". *San Diego Law Review* 46, 4 (2009): 773-802.

Crowder, George, Henry Hardy, ed. *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*. Amherst, New York: Prometheus Books, 2007.

D'Agostino, Fred. „Pluralism and Liberalism". In *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus şi Chandran Kukathas, 239-249. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage, 2004.

Dahl, Robert. *Democraţia şi criticii săi.* Iaşi: Institutul European, 2002.

Dahl, Robert. *Despre democraţie.* Iaşi: Institutul European, 2003.

Dahl, Robert. *Poliarhiile. Participare şi opoziţie*. Iaşi: Institutul European, 2000.

Finlayson, Alan, ed. *Democracy and Pluralism: The Political Thought of William E. Connolly*. Routledge, London: 2010.

Flathman, Richard E. *Pluralism and Liberal Democracy*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005.

Galston, A.William. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Galston, A.William. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Galston, A.William. *The Practice of Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Gaus, Geralf F. *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage, 2003.

Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London and New York: Routledge, 1995.

Gray, John. *Dincolo de liberalism şi conservatorism*. Bucureşti: All, 1998.

Gray, John. *Liberalismul*. Bucureşti: Du Style, 1998.

Horton, John P., Glen Newey, ed. *The Political Theory of John Gray*. London and New York: Routledge, 2007.
Kekes, John. *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
Kymlicka, Will, Magda Opalski, ed. *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Lijphart, Arendt. *Democrația în societățile plurale*. Iași: Polirom, 2002.
Madsen, Richard, Tracy B. Strong. *The Many and the One: Religious and Secular Perspectives on Ethical Pluralism in the Modern World*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003.
Peach, Lucinda. *Legislating Morality: Pluralism and Religious Identity in Lawmaking*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Rescher, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Schlosberg, David. „The Pluralist Imagination". În *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. John S. Dryzek, Bonnie Honig şi Anne Phillips, 142-162. Oxford: Oxford University Press, 2006.
Talisse, Robert B. *Democracy after Liberalism.* New York: Routledge, 2005.
Talisse, Robert B. *Democracy and Moral Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Talisse, Robert B. *Pluralism and Liberal Politics*. New York: Routledge, 2012.

Populismul*

Daniel ŞANDRU

Introducere

„Inventat" pentru a exprima un fenomen cu multiple fațete, termenul de „populism" trimite şi astăzi la o realitate politică a cărei diversitate de manifestare împiedică o delimitare conceptuală riguroasă. Provocarea intelectuală pentru teoreticienii politici şi specialiştii în ştiință politică, dar şi pentru cercetătorii din domeniul mai larg al ştiințelor sociale este, de aceea, nu numai cea de a defini cadrul căruia îi poate fi aplicat, conceptual, populismul, ci şi de a explica variatele sale forme empirice. Din această perspectivă, cele mai multe dintre abordările relative la complexitatea fenomenului populist cunosc o direcție inductivă. Se pleacă, deci, de la inventarierea elementelor empirice care pot fi circumscrise fenomenului populist spre a se încerca, ulterior, trasarea unor coordonate teoretice. Nu este vorba, în niciun caz, despre o misiune lipsită de dificultate, după cum nu este vorba despre o analiză care, odată inițiată, să îşi poată fixa cu claritate punctul final. Cred, dimpotrivă, că, întrucât formele empirice ale populismului se află, inclusiv în epoca noastră, într-o continuă „mişcare", dificultatea investigației este sporită pe măsură ce acestea evoluează în direcții impredictibile. E ceea ce, de altfel, se poate constata prin „survolarea" literaturii de specialitate cu privire la fenomenul politic populist, de la cercetările referitoare la narodnicismul rus al veacului al XIX-lea şi până la cele referitoare la tendințele neo-populiste ale contemporaneității. Operăm, ca atare, cu un concept greu manevrabil, în condițiile în care realitatea pe care acesta intenționează să o exprime este deosebit de „fluidă". Populismul ca mişcare, ca ideologie, ca regim politic, populismul reprezentat la nivelul unor partide sau organizații ce-şi manifestă influența în plan politic, populismul ca atitudine, populismul ca expectanță identificabilă în planul corpului social, populismul discursiv ori populismul cristalizat în demersurile politice ale unor lideri sunt tot atâtea „figuri" reprezentative pentru

*Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului *Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

un fenomen al cărui studiu şi-a căpătat importanţa mai cu seamă în ultima jumătate de secol. Întrebarea firească este, atunci, următoarea: de unde putem să începem? Şi trebuie să adăugăm, imediat, acestei întrebări, convingerea deja sugerată, aceea că, odată identificat punctul de start al analizei populismului, nu putem avea certitudinea unui punct final.

Tocmai din acest motiv, ceea ce propun pe parcursul capitolului de faţă este o incursiune care să evidenţieze elementele fenomenului populist, aşa cum au fost acestea identificate de cercetători, şi care să permită, în acelaşi timp, configurarea unei identităţi conceptuale a populismului. În acest sens, consider că este necesară, mai întâi, o abordare genealogică, în ideea definirii traiectelor pe care a evoluat populismul, în diferitele sale forme de manifestare. Nu urmăresc atât un demers cu valenţe istorice, cât unul care să puncteze aspectele referenţiale ale unui fenomen politic pe care îl consider a fi marcat de o extraordinară adaptabilitate socială şi istorică. Din acest punct de vedere, aş spune că optez pentru o analiză de orientare contextuală, care să permită sublinierea *caracterului radial* al populismului. Sarcina pe care o asum în prima secţiune a capitolului este, ca atare, aceea de a trece în revistă cauzele apariţiei fenomenului şi de a argumenta că realitatea politică descrisă de conceptul utilizat pentru a o exprima este una care, în permanenţă, se „reinventează", de la un context socio-istoric la altul. Există, desigur, anumite elemente care marchează în mod fundamental populismul, indiferent de maniera şi de contextul în care acesta se manifestă, aşa cum este, bunăoară, mereu invocata relaţie cu „poporul". Acest fetişism ideologic nu aparţine, însă, exclusiv populismului, din moment ce şi ideologii democraţiei, ca şi cei ai totalitarismului nu ezită să revendice apelul la popor (evident că sunt prezente, în acest caz, şi diferenţe de nuanţă, pe care le voi lua în discuţie la momentul potrivit). Sugestia pe care o fac, din această perspectivă, trimite spre faptul că avem de-a face cu un fenomen „pliabil" pe cadrele politico-sociale existente într-un anumit moment istoric, fenomen care, deşi îşi conservă anumite elemente funciare, le adaptează la realitatea existentă, proiectând totodată o *interpretare polemică* a acestei realităţi. Consider că, din acest motiv, abordarea genealogică este în măsură să releve menţinerea „instrumentarului" populist din momentul manifestărilor sale de secol al XIX-lea şi până la cel al formelor pe care populismul le cunoaşte în prezent.

În cea de a doua secţiune a capitolului am în vedere specificul pe care teoria politică, deopotrivă normativă şi empirică, l-a consacrat cu privire la analiza populismului. Pe de o parte mă interesează, aici, problemele legate de dificultăţile teoretice ale conceptualizării fenomenului. Aceasta întrucât descrierea conceptuală a populismului este marcată nu numai de ambiguitate, ci şi de existenţa unei semnificaţii negative, ba chiar peiorative. Cu alte cuvinte, conceptul de populism trimite – şi nu doar în interpretările proprii specialiştilor, ci şi în comentariile jurnaliştilor ori ale politicienilor, ca şi în vorbirea curentă – spre un

fenomen aflat, cumva, sub semnul „patologicului". „Boală" a democrației, „simptom" al crizei politice, „sindrom" al „rupturii" sociale, iată numai câteva dintre sensurile care intervin în efortul de operaționalizare conceptuală. Interesant este, din punctul meu de vedere, faptul că teoria politică însăşi îşi reconfigurează discursul atunci când în joc este analiza populismului. Astfel, de la studiile specifice teoriei democratice şi până la acelea interesate de evoluția regimurilor de tranziție, de la abordările stasiologice şi până la demersurile ce vizează egalitatea de gen, populismul se constituie într-o realitate care nu mai poate fi ignorată. Din acest motiv sunt interesat, pe de altă parte, ca în această secțiune să pun sub lupă elementele empirice şi principalele proprietăți care se regăsesc în structura fenomenului populist. Este populismul caracteristic anumitor regimuri politice? Funcționalitatea sa în planul realității socio-politice este inextricabil legată de prezența unui anumit tip de leadership? Care sunt efectele prezenței pe scena publică a partidelor populiste? Care sunt trăsăturile discursului populist şi cum se explică „efectul de imitație" pe care acesta îl induce la nivelul discursului democratic? Iată numai câteva dintre întrebările care solicită răspunsuri din perspectiva teoriei politice, răspunsuri pe care voi încerca să le formulez prin apel la înțelegerea necesității de *reconsiderare analitică a populismului*.Circumscrierea conceptuală şi cea empirică a populismului sunt incomplete, în opinia mea, dacă ignorăm dimensiunea sa ideologică. În acest sens, ipoteza mea este că populismul reprezintă o ideologie particulară ce deține propria sa proiecție asupra realității sociale şi politice – fapt recognoscibil şi în cazul altor ideologii. Ceea ce delimitează specificul populismului prin raportare la ideologiile „consacrate" sau „complete" este însă, din punctul meu de vedere, caracterul său *trans-doctrinar*. „Împrumuturile" solicitate, de-a lungul evoluției sale ideologice, de către populism țin de necesitatea permanentei sale adaptabilități. Neavând un corpus dogmatic, un nucleu doctrinar propriu, aşa cum au, spre exemplu, liberalismul, conservatorismul ori socialismul, ideologia populistă poate fi „creditată" de orice altă ideologie, fapt ce se întâmplă inclusiv până la punctul în care aceasta din urmă „parazitează" corpul ideologic al „creditorului". Nu este mai puțin adevărat că populismul, ca ideologie particulară, acordă, la rându-i, „credite" celorlalte ideologii, mai cu seamă atunci când acestea din urmă se exprimă la nivel programatic şi în contexte electorale. Dincolo de absența corpului doctrinar propriu, populismul ideologic se caracterizează prin *procesualism*. Încerc, de aceea, să arăt că, dat fiind „cameleonismul" său, care îi permite adaptarea la contexte organizaționale, sociale, economice şi politice diferite, populismul are capacitatea de a se auto-institui ontologic pe măsură ce proiectează, ideologic, propria sa înțelegere cu privire la realitate şi la modul în care ar trebui să funcționeze societatea.

De aici decurge inclusiv raportul problematic pe care populismul îl deține cu democrația, aspect pe care îl discut în secțiunea finală a capitolului meu.

Acuzând „deficitul de democraţie" dintr-o societate dată şi militând pentru „creşterea calităţii democratice" în numele „poporului", ideologia populistă condamnă democraţia reprezentativă şi supralicitează rolul democraţiei directe. Dezbaterea, negocierea, compromisul rezonabil, elemente ale instrumentarului democratic al ultimelor două secole sunt dezavuate cu acribie în discursul populist, cuvintele de ordin ale acestuia evidenţiind rolul deosebit de important al participativităţii extinse, al jocului politic referendar şi al unui leadership aflat în permanent contact cu „poporul". Ideo-logica populismului este, din acest punct de vedere, una ce se defineşte maniheist, prin contrucţia unei linii de demarcaţie dintre „noi" şi „ei". În deplin acord cu adaptabilitatea sa ideologică, in-group-ul şi, respectiv, out-group-ul sunt delimitate în funcţie de context, la fel cum se întâmplă cu noţiunea însăşi de „popor". Într-un cadru democratic, populismul sfidează procedurile instituţionale şi optează pentru o *politică a imediatităţii* ce revendică schimbarea rapidă a realităţii sociale. Ceea ce numesc *anti-proceduralismul democratic* este pus aici la lucru, iar aceasta nu se întâmplă întotdeauna, neapărat, într-o formulă anti-sistem. Dimpotrivă, există situaţii când populismul „infuzează" democraţia prin intermediul unor partide sau lideri ce asigură funcţionalitatea sistemului, în virtutea „efectului de imitaţie" pomenit mai sus.

Nu avem de-a face, deci, cu o „fantomă". Dar nici cu un fenomen care poate fi ignorat, chiar dacă este vorba, totuşi, despre un fenomen recent. Dimpotrivă, populismul trebuie tratat cu seriozitate, iar coordonatele analitice pe care le propun în cele ce urmează intenţionează să creioneze tocmai un astfel de demers. Fără a revendica o pretenţie de exhaustivitate, perspectiva mea se doreşte a fi, în aceeaşi măsură, o sinteză a principalelor direcţii de cercetare a acestei problematici încă insuficient luată în seamă în spaţiul românesc, o reconsiderare a temei populismului din unghiul analizei ideologice şi o punere în chestiune a provocării pe care populismul o aşază în faţa democraţiei contemporane.

1. Populismul din perspectivă genealogică

Să plecăm de la următoarea constatare dezarmantă, care îi aparţine teoreticianului politic Paul Taggart: „(...) populismul este unul dintre cele mai utilizate, dar şi dintre cele mai puţin înţelese concepte ale timpului nostru"[1]. Deşi această aserţiune identifică, în mod clar, dificultatea esenţială cu care se confruntă cercetătorii atunci când trebuie să delimiteze identitatea conceptuală a unui fenomen precum cel care constituie subiectul dezbaterii noastre, abordarea populismului din perspectivă genealogică, pe care o propun aici, se orientează

[1] Paul Taggart, „Populism and the Pathology of Representative Politics", în *Democracies and Populist Challenge*, ed. Yves Méni şi Yves Surel (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 62.

către prezența acestei „figuri" politice în „timpul nostru". Aceasta nu înseamnă să evităm dificultatea menționată, ci doar să amânăm puțin confruntarea cu provocarea pe care ea o anunță. Acceptând, așadar, că „timpul nostru" este marcat de prezența a ceea ce a fost deja numit „Zeitgeist-ul populist"[2], trebuie nu doar să identificăm cauzele unei asemenea situații, ci și să ne întrebăm cum anume a evoluat populismul, de la apariția primelor sale forme de manifestare, eventual prin raportare la câteva dintre cele mai importante momente istorice în care acestea și-au făcut simțită prezența în plan societal. Voi avea în vedere, ca atare, condițiile care fac posibilă emergența populismului – în trecut și astăzi –, voi evidenția formele pe care le poate lua populismul și voi trece în evidență câteva dintre cele mai importante manifestări politice pe care acesta, sub raport istoric, le-a cunoscut. Înainte de toate mă voi opri, însă, la câteva dintre punctele-cheie ale cercetării populismului în domeniul științei și teoriei politice.

1.1. Etape în studiul populismului

Configurate, la modul riguros, în anii '60 ai secolului trecut, cercetările relative la fenomenul populist au evidențiat că cele mai importante cauze ale manifestării acestuia sunt direct dependente de arhitectura procesului de modernizare. Cauzele economice, sociale și politice ale apariției populismului au fost amalgamate într-o încercare de a explica nu doar puternicul avânt al populismului de pe continentul sud-american sau al formelor sale din țările ce depășiseră colonialismul, ci și, ca aplicație retrospectivă pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, motivele pentru care acesta s-a manifestat în țări total diferite – social, cultural-politic și economic – precum Rusia țaristă și Statele Unite ale Americii. În același timp, au fost luate în considerare și proaspetele evoluții populiste din spațiul european, ivite odată cu epoca postbelică. Într-un astfel de context, în contribuția sa la un volum devenit între timp clasic pentru analiza populismului, Angus Stewart arăta că acest fenomen „(...) apare ca un răspuns la problemele ridicate de modernizare și de consecințele sale" și că acest lucru devine vizibil „(...) când ideologiile și mișcările care confruntă în mod direct industrializarea și consecințele sale au ajuns să fie privite ca străine, improprii ori ambele"[3]. Raliind demersului anti-modernizator și, deci, anti-industrial, un naționalism nostalgic al valorilor tradiționale, populismul înțeles în această manieră se dorea a fi, așadar, un răspuns la „crizele dezvoltării" identificate în perioada postbelică. Fiind interpretat ca o mișcare politică și conferindu-i-se un statut ideologic, populismul era structurat tematic în forma unui discurs adresat

[2] Cas Mudde, „The Populist Zeitgeist", în *Government and Opposition* 39 (2004): 541-563.
[3] Angus Stewart, „The Social Roots", în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, ed. Ghiță Ionescu și Ernest Gellner (London: Weidenfeld and Nicholson, 1969), 180-181.

„poporului" şi orientat împotriva „elitelor" – politice, economice şi sociale – care au deturnat „suveranitatea" acestuia. Într-o încercare de a sintetiza elementele tematice ale acestei „noi narațiuni", Kenneth Minogue trecea în revistă apelul nostalgic la „epoca de aur", invocarea conceptului „armoniei naturale", ce ar putea fi instaurată prin îndepărtarea „exploatatorilor", recursul la versiunea dualistă a luptei sociale, refugiul în teoria conspiraționistă a istoriei şi sublinierea primatului pe care îl dețin banii în plan social[4]. În pofida interesului manifestat de specialiştii în ştiința politică şi teoreticienii anglo-saxoni, studiul populismului nu a fost niciodată, însă, monopolul acestora. Dimpotrivă, revendicându-l ca pe un subiect „extras" din specificitatea lumii lor politice, cercetătorii sud-americani au creat, în acest sens, veritabile şcoli de gândire, cele mai importante fiind cea argentiniană şi cea braziliană. Cu precizarea că „marxismul a oferit un fundament deopotrivă teoretic şi ideologic, a conferit o legitimitate solidă criticii radicale a societății la care se livraseră cercetătorii sud-americani şi a asigurat gradul înalt de inteligibilitate a ideilor lor în rândurile confraților de pe alte continente"[5], trebuie subliniat că, în înțelegerea acestora, populismul se caracterizează prin radicalizarea posibilă e elitei medii, care nu se regăseşte la nivelul establishment-ului societal, prin „conştiința de clasă" proprie maselor populare, excluse din procesul de luare a deciziilor politice şi prin efuziunea față de liderul salvator, dată de prevalența emoțiilor asupra rațiunii în contextul atitudinilor şi comportamentelor politice[6]. O altă etapă a revigorării cercetărilor cu privire la populism a survenit procesului de democratizare început în Europa Centrală şi de Est după căderea comunismului, când studiile referitoare la tranziție au trebuit să ia în considerare „fantasmele"[7] ivite pe traseul spre democrația de tip liberal al unor țări care erau lipsite de tradiție democratică. Este vorba despre un alt context social şi istoric, ceea ce atrage inclusiv o nouă înțelegere a populismului. Politologul Michael Shafir subliniază, în acest sens, că „(...) trebuie să ținem minte că, în forma sa prezentă, populismul nu mai este concentrat din perspectiva clasei sociale, ci dintr-o perspectivă «catch-all», spre a adopta desemnarea clasică cu privire la partidele politice moderne aparținându-i lui Otto Kirchheimer"[8].

[4] Kenneth Minogue, „Populism as Political Movement", în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 206.

[5] Sergiu Mişcoiu, „Introducere" la Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu, *Partide şi personalități populiste în România postcomunistă* (Iaşi: Institutul European, 2010), 27.

[6] Torcuato di Tela, „Populismo y Reforma en America Latina", *Desarollo Economico* 4, 16 (1965): 391-425.

[7] Aşa cum arată politologul Vladimir Tismăneanu, „cuvântul 'fantasme' e folosit aici pentru a face referire la un ansamblu de viziuni şi emoții colective care servesc drept explicații pentru principalele dificultăți ale tranziției" – *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism şi mit în Europa post-comunistă* (Iaşi: Polirom, 1999), 107.

[8] Michael Shafir, „From Historical to «Dialectical» Populism: The Case of Post-Communist Romania", *Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes* L, 3-4 (2008): 428.

Aceasta revine la a spune că, într-o lume post-marxistă, şi nu doar post-comunistă, „audiența" populismului extinde, practic, limitele „poporului" dincolo de identificările de clasă. În acest sens, în țările foste comuniste şi aflate în proces de tranziție de la sisteme totalitare la sisteme democratice, „(...) populismul este o expresie a persecuției şi resentimentului, o ideologie a salvării şi a reparației, care s-ar presupune că oferă un remediu imediat şi care mobilizează indivizii şi grupurile ce, pe drept sau pe nedrept, se percep ca fiind perdanți ai transformării democratice şi ai democrației liberal-procedurale"[9]. Este vorba, de fapt, despre o nouă formă a populismului, în acord cu transformările politice, economice şi sociale, iar această situație nu este valabilă numai pentru țările Europei Centrale şi de Est, ci şi pentru celelalte spații geo-culturale în care populismul s-a manifestat şi a fost analizat. Am putea spune că există un *populism al modernizării* (a cărui cercetare nu trebuie să comporte, în mod necesar, accente marxiste, deşi nici acestea nu sunt de neglijat), un *populism interbelic* şi un *populism postbelic*, un *populism al decolonializării* şi un *populism al democratizării*. Indiferent însă de aceste forme ale populismului etapizate istoric, este important să decelăm condițiile de posibilitate pentru apariția fenomenului.

1.2. Condițiile de posibilitate

Una dintre abordările relevante cu privire la cauzele emergenței populismului este cea care include fenomenul în cadrul delimitat de logica acțiunii sociale. Din această perspectivă, aşa cum indică Ernesto Laclau, populismul este „(...) o modalitate de a construi politicul"[10]. Articulând interesele şi solicitările existente în plan social, populismul, în sensul unei mişcări politice, dobândeşte un statut ontologic[11], de natură să dea seama despre modul în care se construiesc proiecțiile sociale care, la un moment dat, pot fi instituționalizate. Desigur că, urmând o direcție propusă de analiza sistemică, putem accepta că logica articulării intereselor existente în plan social nu este monopolul populismului. Dimpotrivă, în deplin acord cu ceea ce Laclau numeşte „logica diferenței", se consideră că orice solicitare individuală legitimă poate fi soluționată într-o manieră neantagonică, acesta fiind rolul fundamental al politicului, cel puțin în maniera în care este înțeleasă funcționalitatea sa guvernamentală de către un politolog clasic precum Karl Deutsch[12]. Problema apare, din punctul de vedere al lui Laclau,

[9] Vladimir Tismăneanu, „Hypotheses on Populism: the Politics of Charismatic Protest", *East European Politics and Societies* 15, 10 (2000): 12-13.
[10] Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005), xi.
[11] Ernesto Laclau, „Populism: What's in a Name?", în *Populism and the Mirror of Democracy*, ed. Francisco Panizza (London: Verso, 2005), 34.
[12] Karl Deutsch, *The Nerves of Government* (New York: The Free Press, 1963).

atunci când anumite solicitări rămân nesatisfăcute, ceea ce face ca ele, deşi indentificabile la nivelul particular al unor indivizi diferiți, să împărtăşească dimensiunea respingerii de către decidenții politici sau, mai exact, „(...) o dimensiune *negativă* dincolo de natura lor pozitiv diferențiată”[13]. În alți termeni, solicitările nesoluționate în plan guvernamental de către autoritățile politice, deşi nu sunt identice, ci, dimpotrivă, diferite, îi determină pe indivizi să se unească în aspirații şi să le articuleze astfel încât să le impună în spațiul public. Aşa cum arată Laclau, „o situație socială în care solicitările tind să fie reagregate pe baza negativă că toate au rămas nesatisfăcute este prima precondiție – deşi fără îndoială nu singura – pentru acel mod de articulare politică pe care îl numim populism”[14]. Pe baza respingerii lor de către politicul instituționalizat (iar acesta poate fi reprezentat de către guvernământ, de către partide, de către elite ori de către sistemul politic existent în ansamblul său), „logica diferenței” se transformă într-o „logică a echivalenței”[15] – *solicitări* inițial diferite devin echivalente ca legitimitate, se transformă în *revendicări* şi îşi cer dreptul la cuvânt. Ele rămân, totuşi, diferite, din moment ce sunt susținute de indivizi diferiți, ceea ce le echivalează fiind statutul lor de legitimitate dat de respingerea de către establishment. Se creează astfel o „subiectivitate populară”, care constituie primul pas important către ceea ce Laclau numeşte „construcția frontierelor interne” în plan social: solicitările de ieri devin revendicările de astăzi, iar spațiul social se dihotomizează în „noi” şi „ei”. În logica politico-discursivă de tip populist, „noi” e reprezentat de cei uniți printr-un „lanț al echivalenței” ce leagă revendicări considerate a fi legitime, iar „ei” de reprezentanții politicii instituționalizate. O astfel de situație este posibilă în orice fel de regim politic, însă experiențele istorice ale secolului al XX-lea indică faptul că este mai probabil ca ele să apară în acele regimuri democratice în care sistemul politic instituționalizat se dovedeşte inabil să absoarbă solicitările sociale şi în care, din acest motiv, populismul câştigă teren. Ca atare, „populismul nu este doar o criză a reprezentării în care oamenii îşi pierd vechile lor identități şi îmbrățişează una «populară» nouă. El se referă şi la începutul reprezentării, permițând celor care nu au fost niciodată reprezentați din cauza clasei, religiei, etniei sau localizării geografice să fie recunoscuți ca actori politici”[16].

Încercând, la rândul său, să sistematizeze cauzele emergenței fenomenului populist, Francisco Panizza se referă la incapacitatea sistemului politic de a restabili ordinea socială în comunitățile afectate de criză (cazul Germaniei Republicii de la Weimar, în anii ’30, şi al Peru în 1990), opoziția față se siste-

[13] Laclau, „Populism”, 37.
[14] Laclau, „Populism”, 37.
[15] Laclau, „Populism”, 43.
[16] Francisco Panizza, „Introduction: Populism and the Mirror of Democracy”, în *Populism and the Mirror of Democracy*, 11.

mul politic tradiţional şi faţă de sistemul partidist (precum în cazurile câştigării alegerilor din Venezuela de către Hugo Chávez, de către Silvio Berlusconi în Italia şi de către Jorg Haider în Austria), schimbările în plan economic, cultural şi social (reliefate de procese precum urbanizarea şi modernizarea economică, modificarea balanţei demografice ori globalizarea), ca şi orientarea indivizilor spre alte forme de reprezentare politică decât cele proprii politicii instituţionalizate (în special din cauza dezvoltării sistemului mass-media audio-vizuale)[17]. Ce aş observa până acum, după prezentarea rezumativă a acestor două perspective, este că populismul se „pliază" pe anumite tipuri de reprezentare socială, care fie revin ciclic (aşa cum sunt cele specifice crizelor de sistem care pot apărea în orice formă de organizare politică), fie se instituie ca provocări de tip nou la adresa establishment-ului politic. Din acest punct de vedere, se poate susţine că un indicator important al prezenţei populismului poate fi constituit de analiza mentalităţilor existente în plan social. Asumând o astfel de poziţie, teoreticianul politic Gianfranco Pasquino consideră că „populismul este un aspect al culturii politice sau este (...) un tip specific de cultură politică conectat cu modul în care sistemul politic ar trebui să funcţioneze"[18]. Fără a se înscrie, în mod necesar, pe linia studiilor clasice dedicate culturii politice în spaţiul occidental, aşa cum au fost acestea configurate de Gabriel Almond şi Sidney Verba[19], politologul italian remarcă, la rândul său, că o condiţie esenţială pentru apariţia populismului – valabilă de asemenea astăzi, ca şi în trecut – este dată de respingerea politicii instituţionalizate şi, implicit, a celor care o exercită în sensul „profesiunii"[20], în direcţia conceptualizării sale de către sociologul german Max Weber. După cum subliniază Pasquino, „existenţa unei mentalităţi anti-politice între oameni constituie o excelentă bază de reproducere pentru înclinaţiile şi atitudinile populiste. Este condiţia preliminară pentru delegarea necondiţionată a autorităţii către liderul populist"[21]. O a doua condiţie adusă în discuţie de către teoreticianul amintit, pentru a reda cauzele apariţiei populismului şi întreţinerii mentalităţii sociale specifice acestuia este cea care se referă la respingerea politicii de partid. Avem de-a face, practic, cu un fenomen care se înscrie ca un atac direct la adresa politicii reprezentative, dacă este să luăm în considerare o astfel de interpretare. Şi nu este vorba, în niciun caz, despre un fenomen nou. Dimpotrivă, dacă este să punem faţă în faţă începutul secolului nostru cu primele decade ale

[17] Panizza, „Introduction",11-13.

[18] Gianfranco Pasquino, „Populism and Democracy", în *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, ed. Daniele Albertazzi şi Duncan McDonnell (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 19.

[19] Gabriel Almond, Sidney Verba, *Cultura civică. Atitudini politice şi democraţie în cinci naţiuni* (Bucureşti: Du Style, 1996).

[20] Max Weber, *Omul de ştiinţă şi omul politic* (Bucureşti: Humanitas, 2011).

[21] Pasquino, „Populism and Democracy", 21.

secolului trecut, putem observa că, cel puțin prin raportare la spațiul politic european, populismul îşi extrage resursele din tipuri de manifestare similare.

1.3. Forme de manifestare

Este, de aceea, momentul să tratăm acum o altă chestiune pe care o urmăreşte această secțiune, şi anume formele de manifestare a populismului. Aşa cum am amintit deja, *populismul* este un termen care descrie un fenomen ce poate lua forme diverse. Este ceea ce, de altfel, s-a şi întâmplat în decursul istoriei sale, care nu depăşeşte două sute de ani. De asemenea, trebuie să punctăm aici că şi utilizarea termenului este de dată relativ recentă sub raport istoric, un moment care să fixeze această chestiune fiind, aşa cum indică Guy Hermet, anul 1929, când semnificația sa trimitea însă „(...) nu la un fenomen politic, ci la un curent literar fondat la această dată de către Léon Lemonnier şi André Thérive, ca reacție la psihologia burgheză şi mondenă răspândită, după părerea lor, în rândul romancierilor acelei vremi”[22]. „Alunecarea” înspre politică a semnificației unui concept nu reprezintă, desigur, o noutate pentru teoria politică şi, din această perspectivă, am considerat, într-un alt context, că termeni precum „populism” şi „ideologie” pot da seama pentru o astfel de situație[23]. Revenind însă la fenomenul ca atare, consider că „inventarul” pe care îl propune Guy Hermet este în măsură să releve diversele ipostaze pe care populismul le cunoaşte de la apariția sa şi până în prezent. Vorbim, în acest caz, despre ceea ce aş numi *caracterul radial* al populismului, din moment ce el se manifestă nu doar ca mişcare politică, regim de guvernare, ideologie, atitudine socială ori retorică, ci reține elemente specifice fiecăreia dintre aceste forme în parte. Remarcând tipul său de „primitivism special” care se adresează preponderent emoțiilor politice, Donald MacRae identifica în populism, acum mai bine de patru decenii, atât caracteristicile proprii unei mişcări sociale, cât şi cele care pot fi înscrise într-un anumit areal ideologic, suprapunând acestora o „teorie a personalității”[24]. Într-adevăr, după cum indică şi Hermet, populismul deține extraordinara capacitate de a fi prezent în plan societal prin ceea ce aş numi o *identitate multiplă*. Nu este însă necesar ca acest construct multidimensional să se manifeste social în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Dar se poate întâmplă şi acest lucru, mai ales în acele sisteme politice organizate pe principii populiste, în care, simultan, populismul

[22] Guy Hermet, *Sociologia populismului* (Bucureşti: Artemis, 2007), 14.

[23] Daniel Şandru, „Componente ideologice ale populismului”, în *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*, coord. Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu şi Sorina Soare (Iaşi: Institutul European, 2012), 73-112.

[24] Donald MacRae, „Populism as An Ideology”, în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 153-159.

se manifestă ca mişcare de masă, ca regim de guvernare, ca ideologie, ca atitudine socială şi ca registru discursiv (aşa cum a fost, spre exemplu, cazul fascismului mussolinian sau al nazismului). Când, însă, populismul se luptă pentru legitimitate într-un context democratic, el poate apela la oricare dintre aceste forme de manifestare, câtă vreme „legitimitatea populistă se aplică unei democraţii personificate fondate pe afectivitate, în timp ce legitimitatea democratică, sau mai degrabă reprezentativă, se raportează la o democraţie de aparat ierarhizată, ascultând, în ce o priveşte, de raţiunea politică”[25]. Ceea ce evidenţiază aici Guy Hermet are o bază solidă din perspectivă istorică – e suficient să observăm că democratizarea (proces care a început, după analiza lui Samuel Huntington, în jurul anului 1820, şi care s-a succedat în „valuri” până în epoca noastră[26]) a „lărgit” dreptul de participare a indivizilor (sau „cuprinderea”, în termenii lui Robert Dahl[27]) la jocul politic, până acolo încât aceştia au ajuns ca, în anumite contexte economice, sociale şi istorice să se predea emoţional pe altarul populismului. Este ceea ce Hermet numeşte „sindromul fascist”, al cărui semn principal este „fascinaţia pentru dictatori”, pe considerentul că „dimensiunea populistă se manifestă la acest nivel. Ea îmbracă mai întâi trăsăturile politicii trăite în această relaţie imediată dintre popor şi omul care îl strânge în mod simbolic (...)”[28]. Desigur, nu întotdeauna populismul este victorios, ceea ce nu înseamnă că provocarea pe care el o adresează sistemului politic instituţionalizat este mai puţin prezentă sau îşi pierde caracterul permanenţei, observabil pe parcursul ultimei sute de ani în diferite locuri ale lumii.

1.4. Experienţe istorice

Pentru a înţelege însă această situare a populismului în politica „timpului nostru”, este nevoie să trecem în revistă manifestările sale istorice. Urmând sugestia lui Hermet, o asemenea prezentare trebuie să plece de la „populismul fondator”[29] relevat de secolul al XIX-lea şi care include trei curente: narodnicismul rus, boulangismul francez şi populismul fermierilor americani. Primul dintre acestea se manifestă încă din jurul anului 1840, dar este denominat – *narodnicestvo* – abia în 1870, indicând o mişcare revoluţionară formată din intelectuali care se opun ideilor iluministe, care preiau conceptul de naţiune

[25] Hermet, *Sociologia populismului*, 48.
[26] Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), 3-30.
[27] Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare şi opoziţie* (Iaşi: Institutul European, 2000).
[28] Guy Hermet, *Poporul contra democraţiei* (Iaşi: Institutul European, f.a.), 184, 195.
[29] Hermet, *Sociologia populismului*, 143-174; Guy Hermet, „Populismul fondator”, în *Populismul contemporan*, 147-182.

teoretizat de Herder şi care combină misticismul cu un fanatism manifestat faţă de „popor", prin care înţeleg masele ţărăneşti. În caracterizarea lui Guy Hermet, „populiştii ruşi nu profesează deci o ideologie propriu-zisă şi nu au intenţia de a fabrica vreuna. Ei nu au decât o singură regulă de comportament şi o singură convingere: acţiunea cu şi pentru popor, sacrificiul personal în slujba lui ca regulă de comportament sau normă de viaţă şi convingerea că salvarea pământului rusesc nu se va ivi decât din rândul acestor ţărani reduşi la condiţia de şerbi"[30]. În ceea ce priveşte boulangismul, acesta se manifestă în cadrul Republicii a III-a franceze, către finalul anilor 1880, pe fondul unei crize economice, al unei democraţii parlamentare neconsolidate şi ale pierderilor de război. Noutatea introdusă de acest curent populist, dincolo de aceea a contextului socio-politic în care apare, este dată de glorificarea figurii liderului, în persoana generalului Georges Boulanger. Dacă populismul rusesc se înscria, deşi lipsit de o ideologie clară, la „stânga" spectrului politic, boulangismul operează o mutaţie populistă spre „dreapta" acestuia. În plus, avem de-a face cu un curent organizat, dotat cu o „strategie de comunicare" şi de acţiune politică, ceea ce explică şi succesul său la mase, un succes care se datorează unui electorat eteroclit. Analizând evoluţia boulangismului, Hermet subliniază elementele programatice ale acestui tip de populism: „Denunţând dezbinările provocate de partide ca şi neputinţa guvernamentală pe care acestea o provoacă, pretinzând, de asemenea, că transcende clivajul dintre stânga şi dreapta, el impune modelului dominant la acea vreme al statului slăbit al democraţiei parlamentare proiectul unei democraţii plebiscitare şi unificatoare, susţinând un stat puternic, legitimat prin sufragiu universal"[31].În fine, cea de a treia manifestare istorică subsumată populismului fondator este specifică fermierilor americani, care evoluează deja de la forma unei mişcări la aceea a unui partid. La acest aspect se adaugă alte două elemente de noutate, prin comparaţie cu narodnicismul şi boulangismul: populismul american apare dintr-un protest popular care alătură micilor fermieri din vestul SUA „(...) minerii, prohibiţioniştii, socialiştii creştini, femeile din mediile modeste şi câteva pături provenite tot din rândul ţărănimii"[32] şi nu face nicio referire critică la principiile democratice americane şi la cadrul constituţional al acesteia. Portavocea populismului american este People's Party, înfiinţat în 1892 la Saint Louis, iar aceasta transmite, prin contrapondere la partidele consacrate deja, Democrat şi Republican, asumarea programatică a unui caracter ţărănesc şi antielitist. Avem de-a face, aşadar, după cum evidenţiază Hermet, cu o primă manifestare istorică a unui populism care acceptă regulile jocului democratic: „Electoralişti şi legalişti, populiştii americani din anii 1890 pretind să exprime voinţa

[30] Hermet, *Sociologia populismului*, 150.
[31] Hermet, *Sociologia populismului*, 161.
[32] Hermet, *Sociologia populismului*, 170-171.

națională, fără a merge însă până la a afirma de la început că o încarnează în mod exclusiv, având totodată încredere în verdictul urnelor pentru a demonstra acest lucru într-un spirit care rămâne mai mult pluralist decât plebiscitar. Mai mult, Partidul Poporului manifestă un ataşament puternic credo-ului politic american, valorilor sale civice şi eroilor săi istorici"[33].

Depăşind cadrele populismului fondator, dar incluzându-l în analiză, o încercare de sinteză a experienţelor istorice ale acestui fenomen politic se regăseşte şi în întreprinderea realizată de Peter Wiles, care pleacă de la constatarea că „(...) populismul este orice credinţă sau mişcare bazată pe următoarea premisă majoră: *virtutea rezidă în oamenii simpli, care reprezintă majoritatea covârşitoare, şi în tradiţiile lor colective*"[34]. În opinia sa, înaintea narodnicismului şi a populismului fermierilor americani, ar trebui introduse, în linia genitoare a fenomenului, curentele formate de The Diggers şi de The Levellers în secolul al XVII-lea. În posteritatea populismului fondator, autorul citat adaugă o serie întreagă de manifestări istorice ale fenomenului, identificabile atât la nivelul unor mişcări sau partide politice, precum şi la nivelul unor lideri. Astfel, Wiles consideră că împărtăşesc multe dintre elementele populismului mişcări sau partide precum cele ale socialiştilor revoluţionari (cazul invocat fiind cel al lui Mao Tse, în China comunistă), gruparea Sinn Fein (Irlanda), Garda de Fier (România), Partidul Creditului Social din Alberta (Canada), şi lideri precum Lázaro Cárdenas (Mexic), Victor Raúl Haya de la Torre şi Fernando Belaúnde (Peru), Pierre Poujade (Franţa) sau Julius Nyerere (Tanzania). Situată la nivelul finalului anilor '60, sinteza lui Wiley indică nu numai faptul că populismul are o veritabilă tradiţie istorică, ci şi că experienţele istorice ale acestuia au o largă răspândire geografică. Studiile mai recente adaugă acestui „inventar" populismele sud-americane[35], cele africane[36], cele australiene[37], cele scandinave[38] şi cele central-est europene[39], după cum au în vedere şi asocierea populismului contemporan cu politicile radicale de drepta în spaţiul european în general, identificând

[33] Hermet, *Sociologia populismului*, 173.

[34] Peter Wiles, „A Syndrome, Not a Doctrine: Some Elementary Theses on Populism", în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 166.

[35] Yann Basset, Stephen Launay, „O polemică sud-americană: populismul", în *Populismul contemporan*, 185-216.

[36] Alexander B. Makulilo, „Populism şi democraţie în Africa", şi Emmanuel Banywesize, „Forme şi derivate ale populismului în Africa Subsahariană", în *Populismul contemporan*, 217-262, respectiv, 263-298.

[37] Dylan Kissane, „Fermieri şi pepeni. Ascensiunea şi declinul partidelor populiste în politica australiană", în *Populismul contemporan*, 299-328.

[38] Anders Ravik Jupskas, „În numele poporului! Populismul contemporan în Scandinavia", în *Populismul contemporan*, 329-374.

[39] Michael Shafir, „Neopopulismul în zodia postcomunismului", în *Populismul contemporan*, 401-444.

totodată multiplele etichete conferite fenomenului în acest sens: dreapta extremă, dreapta radicală, populism radical de dreapta, populism național, noul populism, neopopulism, populism exclusivist, populism xenofob, populism naționalist, etno-naționalism, nativism, rasism, extremism rasist, fascism, neofascism, postfascism, tribalism reacționar, integralism sau antipartidism[40]. Această multitudine a expresiilor istorice ale populismului, vizibilă de la originile sale şi până în prezent, reprezintă, în bună măsură, motivul pentru care fenomenul, dar şi conceptul indicat spre a-l exprima sunt marcate de ambiguitate. Este o situație pe care teoria şi ştiința politică nu o pot evita, dar care, nu mai puțin, revendică existența unor încercări de clarificare. Acestea trebuie să îmbine demersurile de identificare a elementelor empirice ale populismului cu abordările de factură normativă, întrucât „populismul teroretic, fără o validă testare practică şi comparată nu poate aspira la o clarificare conceptuală”[41], plecând de la conştientizarea faptului că avem de-a face cu un fenomen aflat într-o permanentă evoluție. Asum aceste considerații ca punct de plecare pentru prezentarea modului în care înțeleg reprezentarea oferită de perspectiva teoretico-politică asupra populismului.

2. Populismul din perspectivă teoretico-politică

De regulă, abordarea populismului din perspectivă teoretico-politică preia elementele istorice, de tipul celor invocate în secțiunea anterioară, încercând să le „fixeze” în anumite cadre conceptuale. Analizele configurate până în prezent din acest unghi certifică faptul că, în zona relațiilor conceptuale, „populismul” este asociat unor concepte precum „democrație”, „popor”, „suveranitate”, „elite”, „mase”, „electoralism”, „partidism”, „leadership” ş.a.m.d. În mod evident, identificarea unor asemenea relații este foarte importantă în încercarea de a configura un „algoritm” de studiu al populismului. Cu toate acestea, un astfel de proces nu este şi suficient. Arătând că, în pofida instituirii unor atari relații conceptuale, „(...) populismul este un termen în mod serios subconceptualizat”[42], teoreticianul politic Paul Taggart este interesat să surprindă căile urmate de cercetători în încercarea lor de a „localiza” populismul. Luând în considerare ideile expuse de Taggart, putem vorbi de o abordare *circumstanțială*, de una *taxonomică* şi de una *ideal-tipică*. Prima dintre acestea vizează extragerea elementelor definiționale ale populismului din circumstanțele care anunță prezența

[40] Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 11-12.
[41] Sergiu Gherghina, Sorina Soare, „Populismul – concept sofisticat şi realități politice diverse”, în *Populismul contemporan*, 8-9.
[42] Taggart, „Populism and the Pathology”, 64.

sa, cea de a doua are în vedere variatele tipuri de populism, iar cea de a treia, pe care Taggart însuşi o urmează, propune populismul ca tip ideal, în sensul weberian, pentru a surpinde cauzele şi efectele acestuia[43]. Din punctul meu de vedere, un astfel de demers, situat în zona palierului normativ al teoriei politice, de natură să releve cele mai importante teme ale populismului, trebuie întregit cu o analiză ideologică a fenomenului, ca etapă intermediară spre analiza sa empirică. Ca atare, în această secţiune îmi propun să realizez, mai întâi, o analiză conceptuală, care să permită o minimală definire a populismului. Acesteia îi voi adăuga interpretarea mea, realizată din perspectiva analizei ideologice, cu privire la caracterul trans-doctrinar şi procesual al populismului, pentru ca în final să îmi îndrept atenţia înspre elementele empirice specifice fenomenului populist.

2.1. Analiza conceptuală

În teoria politică, analiza conceptuală dedicată populismului reţine, dintru început, semnificaţia negativă alocată termenului. La modul general, această formă de semantizare este cauzată de constatarea că populismul „(...) este negator prin aceea că discursurile şi proiectele sale se află, în mod categoric, în contradicţie cu cvasi totalitatea principiilor, a componentelor instituţionale şi a practicilor personale ale puterilor existente”[44]. De asemenea, Guy Hermet subliniază că „(...) orientarea esenţială a ideologiei populiste ţine de natura ei «negatoare»”[45]. Această situare „în negaţie” determină însăşi percepţia asupra populismului şi plasarea sa în sfera negativului, prin raportare la aceea a puterii instituţionalizate. În mod particular însă, populismul se raportează în practica politică şi este raportat în teoria politică la cadrul instituţional al democraţiei, fiind, parcă, o expresie mereu actualizată a constatării lui Giovanni Sartori, potrivit căreia „democraţia fără duşman [referinţă la căderea comunismului, n.m. D.Ş.] nu se mai confruntă cu probleme externe. Paradoxal – şi nu prea –, este că pierderea duşmanului din exterior face să se reverse acea cutie a Pandorei plină cu probleme interne”[46]. Populismul se remarcă, acum ca şi în trecut, printr-o permanentă insatisfacţie faţă de modul de funcţionare a instituţiilor democratice. Dacă, pe de o parte, negativitatea orientării – care atrage după sine negativitatea conceptului – pare a fi inerentă ambiguităţii semantice de care termenul este caracterizat, constatându-se că „populismul, ca multe alte concepte, este, prin el însuşi, un recipient ce poate fi umplut şi a cărui semnificaţie e conferită de ceea

[43] Taggart, „Populism and the Pathology”, 66.
[44] Hermet, *Sociologia populismului*, 59.
[45] Hermet, *Sociologia populismului*, 59.
[46] Giovanni Satori, *Teoria democraţiei reinterpretată* (Iaşi: Polirom, 1999), 443.

ce se toarnă în el”[47], pe de altă parte percepția negativă asupra sa este cauzată de faptul că populiştii sunt „(...) întotdeauna mult mai clari cu privire la ceea ce se împotrivesc decât cu privire la ceea ce susțin”[48]. Desigur, a constata negativitatea semantică a conceptului şi cea de orientare pe care o implică realitatea exprimată de acesta nu constituie o soluție explicativă la nivel normativ şi, cu atât mai puțin, la nivel empiric. Tocmai din acest motiv, specialiştii interesați de relația paradoxală pe care populismul o întreține cu democrația – câtă vreme în ambele cazuri este invocată, cu un aer de sacralitate, o realitate ea însăşi ambiguă, aceea de „popor” – urmăresc să circumscrie nu doar elementele funcționale ale democrației care se constituie în subiecte de critică pentru populism, ci şi eventualul rol pe care populismul îl poate juca dincolo de simpla sa plasare în zona negativului. Cred că putem identifica aici – dacă asumpția mea este corectă – un bun punct de start pentru un exercițiu de reconsiderare conceptuală a termenului, în sensul utilizării lui ca *instrument analitic*. Voi lua însă în discuție această posibilitate la finalul acestui capitol. Între timp, putem observa că populismul pare să fi permanentizat, sub raport istoric, un rol pe care, în trecut, l-au jucat „democratizatorii”, cu diferența că, cel puțin până în prezent, el nu a reuşit să ofere, nicăieri acolo unde s-a manifestat, o alternativă credibilă la problemele pe care susținea că le-a identificat – şi, într-adevăr, asemenea probleme funcționale există, inclusiv în democrațiile contemporane consolidate – la nivelul funcționalității democratice. Căci, aşa cum indică Robert Dahl, „(...) istoria democrației este tot atât de mult o istorie a eşecurilor, pe cât este o istorie a succeselor: a eşecurilor de a depăşi limitele existente, a unor realizări de excepție dar şi de moment, urmate de înfrângeri masive şi, uneori, a ambițiilor utopice urmate de deziluzie şi disperare”[49]. Este vorba despre rolul de a provoca puterea instituită cu privire la locul „poporului” în procesul de luare a deciziilor. Problema este că, supralicitând rolul „poporului” şi pretinzând că vorbeşte în numele său (în definitiv, după cum susține Guy Hermet, „cei mai buni prieteni ai poporului devin cei care îi denunță pe dușmanii acestuia cu cea mai mare vigoare”[50]), populismul aspiră la a se înscrie în galeria „salvatorilor democrației” prin apel la o serie de tehnici, inclusiv de natură ideologică, care, la o analiză sumară, escamotează cadrele firești ale funcționalității democratice în lumea modernă, punând în pericol însăşi existența democrației. În acest sens, propunând o sinteză a motivelor pentru care se poate considera că populismul exercită un impact negativ asupra cadrului de funcționare a democrației, Gianfranco

[47] Yves Méni, Yves Surel, „The Constitutive Ambiguity of Populism”, în *Democracies and Populist Challenge*, 6.
[48] Taggart, „Populism and the Pathology”, 72.
[49] Robert Dahl, *Democrația şi criticii ei* (Iaşi: Institutul European, 2002), 430.
[50] Hermet, *Poporul contra democrației*, 175.

Pasquino are în vedere următoarele aspecte[51]: credința că îmbunătățirea condițiilor de funcționare a unei societăți democratice provine exclusiv din calitățile extraordinare ale unui lider; identificarea celor percepuți drept dușmani ai „poporului" și opoziția ori chiar ostilitatea directă față de aceștia (în baza a ceea ce Carl Schmitt circumscria prin apel la opoziția binară prieten-dușman[52]); respingerea oricăror forme de intermediere politică și instituțională, considerându-se că acestea nu fac decât să distorsioneze și să trădeze voința „poporului"; în fine, imposibilitatea de a răspunde excesivelor expectanțe sociale pe care el însuși le creează. Și, totuși, analiza conceptuală a populismului nu poate evita *sine die* o încercare de definire a acestuia. Din punctul meu de vedere, date fiind cele expuse până în prezent, o definiție acceptabilă ar putea fi constituită din elementele combinate ale unor cercetări recente cu privire la populism. Am în vedere, pe de o parte, definiția propusă de Daniele Albertazzi și Duncan McDonnell, potrivit căreia populismul reprezintă „o ideologie care plasează poporul virtuos și omogen împotriva unor elite și a unei «alterități» periculoase care sunt descrise ca deprivând (sau încercând să depriveze) poporul suveran de drepturile, valorile, prosperitatea sau vocea sa"[53] și, pe de altă parte, aceea susținută de Cas Mudde, conform căreia populismul este „(...) o ideologie care consideră societatea ca fiind separată, în mod ultimativ, în două grupuri omogene și antagonice, «poporul pur» versus «elita coruptă», și care argumentează că politica ar trebui să fie o expresie a *volonté générale* (voinței generale) a poporului"[54]. Pe linia argumentării anunțate pentru această secțiune, am în atenție posibilitatea de a combina analiza conceptuală cu o analiză ideologică și, ulterior, cu o analiză empirică a populismului. Din această perspectivă, definesc populismul drept *o ideologie particulară de factură trans-doctrinară, asumată sau nu la nivel partidist, care proiectează un spațiu politico-social de orientare maniheistă, în numele unei definiri unilaterale a „poporului", pe care îl opune reprezentanților politicii instituționalizate (așa-numita „elită") și care asumă drept scop recâștigarea „suveranității" în condițiile unei adaptabilități economice, sociale, politice și organizaționale de natură procesuală*. Consider că această modalitate de definire surprinde identitatea populismului specific epocii noastre, deschizând atât oportunitatea unei analize ideologice, cât și a unei analize empirice în contextul teoriei politice contemporane. Ceea ce mai trebuie adăugat aici este faptul că teoria politică trebuie să țină cont de impactul pe care studiul populismului îl

[51] Pasquino, „Populism and Democracy", 28-29.

[52] Vezi, în acest sens, referințele expuse în Alfio Mastropaolo, „Politics Against Democracy: Party Withdrawal and Populist Breakthrough", în *Twenty-First Century Populism*, 34-36.

[53] Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, „Introduction: the Sceptre and the Spectre", în *Twenty-First Century Populism*, 3

[54] Cas Mudde, „The Populist Zeitgeist", *Government and Opposition* 39 (2004): 543.

are asupra propriului său tip de discurs, aspect asupra căruia voi reveni atunci când voi argumenta în favoarea reconsiderării analitice a acestuia.

2.2. Analiza ideologică[55]

Includerea populismului în tabloul ideologic al contemporaneității urmează premisa anunțată, în a doua jumătate a secolului trecut, de către Donald MacRae, atunci când sublinia că, „dacă dorim să conferim o semnificație populismului, trebuie să îl tratăm ca pe o ideologie, deşi nu doar în acest sens"[56]. Şi analizele contemporane îşi concentrează atenția asupra circumscrierii ideologice a fenomenului în discuție, arătând că „principalele concepte care se află în miezul ideologiei populiste sunt, în mod neîndoios, «poporul», urmat de «democrație», «suveranitate» şi «regula majorității», fiecare dintre acestea definindu-se prin legăturile sale cu toate celelalte"[57]. Dat fiind acest context, consider că este necesar să stipulez că, în înțelegerea mea, conceptul de ideologie are o semnificație pozitivă (fără ca această interpretare să includă nuanțe de natură etică), desemnând *un sistem de idei şi credințe conturate în orice societate, sistem situat la nivelul imaginarului social şi care are rolul de a trasa un cadru normativ şi acțional cu privire la stilul de funcționalitate al respectivei societăți*[58]. Specific de asemenea că, dincolo de această înțelegere generală a ideologiei, am în atenție şi dimensiunile sale particulare, acelea evaluate în termenii „ismelor".

Dacă acceptăm ideea că spațiul social este o construcție ideologică, în sensul în care am definit mai sus ideologia, putem opera conceptual cu *populismul* în direcția înțelegerii sale drept o ideologie particulară care influențează anumite convenții deja existente şi, astfel, contribuie la schimbarea socială, întrucât prezența sa implică şi existența anumitor reacții față de aceasta. Desigur că, acolo unde manifestarea empirică a populismului presupune calificarea sa ca tip de guvernare – aşa cum s-a întâmplat, spre exemplu, în anumite state sud-americane, dar şi europene – impactul său la nivelul schimbării sociale poate fi unul acelerat şi poate îmbrăca forme violente. În orice caz, simpla prezență a

[55] Preiau, în această subsecțiune, câteva idei pe care le-am dezvoltat pe larg în Daniel Şandru, „Componente ideologice ale populismului", în *Populismul contemporan*, 73-112, cu precizarea că, între timp, aprofundarea cercetării pe această temă mi-a permis configurarea definiției redate mai sus, care este, din punctul meu de vedere, de natură să întregească analiza ideologică pe care am propus-o cu privire la populism.

[56] MacRae, „Populism as An Ideology", 154.

[57] Margaret Canovan, „Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy", în *Democracies and Populist Challenge*, 33.

[58] Am argumentat *in extenso* în favoarea acestei definiții în Daniel Şandru, *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică* (Iaşi: Institutul European, 2009).

populismului în spațiul comunitar revendică apariția unor schimbări în plan social, vizibile de la nivelul organizațional al politicii şi până la cel discursiv, redat îndeobşte prin mass-media[59]. Din acest motiv, consider că populismul deține o resursă ideologică minimală, dincolo de variatele sale forme de manifestare empirică. Această resursă ideologică nu are, însă, un nucleu doctrinar propriu. Susțin, dimpotrivă, că nucleul ideatic al populismului este unul *trans-doctrinar*. În cazul său, lucrurile nu stau precum în cele ale ideologiilor structurate ale modernității, liberalismul, conservatorismul şi socialismul, care au avut, *ab initio*, un corpus doctrinar ce s-a manifestat cu pregnanță atât în domeniul teoriei politice, cât şi în acela al teoriei economice. Ideologiile moderne traduc pe înțelesul maselor ideile complexe conținute de propriile lor doctrine şi, în plus, îşi exhibă – şi astăzi, ca şi în trecut – caracterul programatic, acțional. Şi populismul joacă un rol de „traducător" din perspectivă ideologică, numai că, spre deosebire de ideologiile structurate, el nu deține o doctrină proprie. Cu alte cuvinte, în spatele nucleului său ideologic minimal nu se află o „doctrină populistă", înțeleasă în termenii în care înțelegem doctrinele liberală, conservatoare ori, respectiv, socialistă, ci un mix ideatic constituit din elemente preluate din aceste doctrine, în funcție de contextul social, economic, cultural-politic ori organizațional. În acest sens, aşa cum am specificat şi în definiția redată mai sus, *populismul este o ideologie trans-doctrinară şi procesuală*. Voi încerca, în rândurile următoare, să surprind principalele elemente ce îndrituiesc o astfel de caracterizare.

Să observăm, întâi de toate, că operăm, ca şi în cazul altor ideologii particulare, cu o „narațiune" sau cu o „poveste" care îşi extrage elementele dintre cele existente deja la nivelul imaginarului social al unei comunități, dar care contribuie pe de altă parte, într-un mod propriu, la influențarea convențiilor ideologice din respectiva comunitate. Până aici, nu există nicio deosebire de formă între populism şi celelate ideologii particulare, deşi posibilele obiecții cu privire la tratarea sa în sens ideologic au fost enumerate, spre exemplu, de Margaret Canovan, care a invocat lipsa substanței intelectuale, caracterul său reactiv şi apetența sa discursivă, concluzionând totuşi că acesta poate fi înțeles ca o „ideologie a democrației" ce se fundamentează pe o proiecție de tip redemptiv[60]. Luând în calcul această caracterizare minimală a ideologiei populiste, ceea ce mă interesează este să evidențiez trans-doctrinarismul său. Astfel, consider că populismul are un caracter trans-doctrinar întrucât, pe de o parte, îi lipseşte, aşa

[59] Gianpietro Mazzoleni, „Populism and the Media", în *Twenty-First Century Populism*, 62, susține că „(...) există anumite dovezi convingătoare cu privire la existența unor legături strânse între procesele centrate mediatic şi fenomenul politic al populismului. Toate fazele ciclului de viață al unei mişcări populiste sunt afectate de anumite influențe coordonate de media, iar liderii populişti nu pot desconsidera puterea seducătoare a media. Dacă o fac, riscă marginalizarea".

[60] Canovan, „Taking Politics to the People", 33-38.

cum am amintit deja, un corp doctrinar propriu, fapt ce nu se întâmplă în cazul ideologiilor consacrate; pe de altă parte, populismul poate, în aceeaşi măsură în care preia elemente doctrinare specifice altor ideologii, să se plieze pe nucleul valoric al acestora din urmă. Să analizăm pe rând aceste două dimensiuni ale ideologiei populiste. În ceea ce priveşte prima coordonată, se poate susţine ideea potrivit căreia „calitatea de tip Janus a «situaţiei populiste» este reflectată în sinteza ideologică populistă, aceea dintre tradiţionalism şi modernism”[61]. Într-adevăr, există o tensiune de factură ideologică în cadrul modului în care populismul se raportează la realitatea politică a prezentului. Sinteza ideologică amintită anterior are însă ca bază capacitatea populismului de a prelua elemente doctrinare proprii altor ideologii, fie că este vorba despre liberalism (capacitatea de autodeterminare a voinţei cetăţenilor), fie că este vorba despre conservatorism (raportarea la o tradiţie a comunităţii), fie că este vorba despre socialism (apelul la „poporul” reprezentat de grupurile sociale dezavantajate), fie că avem de-a face, în fine, cu naţionalismul (prin coloratura de factură etnică aplicată aceluiaşi „popor” în contextul trasării „frontierei interne” dintre „noi” şi „ceilalţi”). Tocmai din acest motiv, „(...) populismul este, chiar între ideologii, un plagiator notabil, lucrând cu elemente de doctrină şi cu imagini preluate pe larg de la celelalte atitudini, mai bine instituite”[62]. Există, desigur, un efect de influenţă între toate ideologiile, aspect pe care îl voi aplica populismului în cele ce urmează. Ceea ce vreau să subliniez este însă faptul că, dacă marile idei politice şi economice ale modernităţii au evoluat mai întâi doctrinar, pentru ca, odată cu democratizarea societăţii occidentale, să se cristalizeze ideologic, populismul a apărut ca un fenomen politic ce a îmbrăcat o haină ideologică ţesută din elementele doctrinare aparţinând unor ideologii deja existente. Dat fiind acest considerent, „(...) trebuie să ne aşteptăm să descoperim că o mare parte a elementelor identificabile în populism pot fi de asemenea regăsite în cadrul altor «isme», atât în cele care preced populismul modern, cât şi în cele care au coexistat cu acesta din punct de vedere cronologic”[63]. Cât priveşte cea de a doua dimensiune, care ne arată că populismul poate, în aceeaşi măsură în care preia elemente doctrinare specifice altor ideologii, să se plieze pe nucleul valoric al acestora din urmă, există în acest cadru un *efect de influenţă* cu dublu sens. Preluarea unor elemente proprii altor ideologii poate face ca, în contextul existenţei anumitor „structuri de oportunitate”[64], populismul să fie compatibil cu orice altă ideologie. Într-o asemenea situaţie şi în funcţie de factorii de natură socială, cultural-politică, economică ori organizaţională existenţi într-o comunitate dată, putem să avem de-a face fie cu un *efect de recalibrare ideologică*, fie cu un *efect de imi-*

[61] Stewart, „The Social Roots”, 191.
[62] Minogue, „Populism as Political Movement”, 202.
[63] Peter Worsley, „The Concept of Populism”, în *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, 218.
[64] Albertazzi, McDonnell, „Introduction”, 9.

taţie ideologică. În primul caz, celelalte ideologii existente în cadrul social se reconfigurează atât la nivelul nucleului axiologic, cât şi la nivelul orizontului discursiv al reprezentanţilor lor, fie că vorbim despre lideri sau despre organizaţii politice, astfel încât să poată răspunde provocărilor implicate de prezenţa ideologiei populiste. În cel de-al doilea caz, poate avea loc o preluare a elementelor simbolice proprii ideologiei populiste de către reprezentanţii celorlalte ideologii, de asemenea la nivel structural, atitudinal sau discursiv; această preluare deschide ideologiei populiste porţile accesului spre piaţa publică a comunităţii respective pe alte canale, uneori mult mai credibile, decât cele pe care le are la dispoziţie atunci când celelalte ideologii se recalibrează. Acest efect de influenţă cu dublu sens este posibil în măsura în care, ca ideologie particulară, populismul este asemănător, sub aspectul structurării sale funcţionale, cu orice altă proiecţie ideologico-politică. Fără a-l analiza în termenii teoriei etice, populismul poate fi diferenţiat, pe de altă parte, de celelalte ideologii prin faptul că, în afara caracterului său trans-doctrinar, el exhibă şi o viguroasă apetenţă simbolică, prin apel la elemente ale imaginarului cum sunt mitul şi utopia. În mod evident, asemenea elemente există şi în cazul ideologiilor particulare precum cele amintite mai sus, încât fiecare dintre acestea pare să fie caracterizată de o predispoziţie pentru ceea ce am putea numi *fantasmele politice*[65]. Totuşi, ceea ce pare să fie specific populismului este combinarea ideologică a principalelor forme sau dimensiuni ale „mentalităţii utopico-mitologice" în funcţie de context, şi aici regăsesc punctul conjunctiv dintre caracterul său *trans-doctrinar* şi cel *procesual*.

Rezultată dintr-o opoziţie faţă de instituţiile politice ale prezentului şi susţinând o schimbare *imediată* a realităţii sociale, ideologia populistă oferă în loc o proiecţie care combină contextual orientarea spre viitor cu orientarea spre trecut, astfel încât produsul este fundamentat pe promisiuni: „Populiştii (...) nu sunt circumspecţi faţă de promisiuni. Ei promit securitate. Promit prosperitate. Promit identitate. Ei promit întoarcerea sceptrului democraţiei la deţinătorul său de drept"[66]. În cuvintele lui Margaret Canovan, aici se află diferenţa dintre atitudinea „pragmatică" a democraţiei şi atitudinea „redemptivă" a populismului. În cazul populismului, timpul nu mai are răbdare cu realitatea socială a prezentului, iar disfuncţiile constatate la nivelul acesteia nu pot face obiectul dezbaterilor pe care le implică procedurile şi mecanismele instituţionale ale democraţiei: „Populismul deţine un statut oarecum diferit de al altor ideologii, acesta fiind derivat din reacţia sa mai curând faţă de instituţiile înseşi decât faţă de dezbaterea existentă în interiorul respectivelor instituţii"[67]. De aici rezultă *imediatitatea* populismului, sustenabilă numai prin apel la o proiecţie ideologică de

[65] Daniel Şandru, „Liberalismul azi: între ideologie şi fantasme politice", *Sfera Politicii* 150 (2010): 55-60.

[66] Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, „Conclusion: Populism and Twenty-First Century Western European Democracy", în *Twenty-First Century Populism*, 219.

[67] Taggart, „Populism and the Pathology", 79.

factură utopic-mitologică, ceea ce înseamnă reactualizarea discursivă a unor elemente mitice din trecutul „vârstei de aur" şi proiectarea lor ca soluţie viitoare pentru neajunsurile ce marchează prezentul. Mixând ideologic critica prezentului disfuncţional cu orientarea spre un trecut idealizat ce poate proiecta un viitor al perfecţiunii politice şi atribuind „poporului" capacitatea de a prelua în imediat prerogativele pe care i le conferă suveranitatea al cărei proprietar de drept este, populismul îşi evidenţiază, dincolo de „balastul utopico-mitologic" (pe care îl deţine, se pare, într-un grad mai ridicat decât în cazul altor ideologii) şi rolul său de „protestatar profetic sau mesianic"[68].

Din statutul trans-doctrinar al populismului derivă, în opinia mea, şi caracterul său procesual, fundamentat pe flexibilitatea ideologică şi dezarmanta sa capacitate de adaptare contextuală. Practic, populismul se autoconstruieşte ideologic, aşa cum am subliniat deja, chiar în timpul instiurii ontologice – proces vizibil, mai cu seamă, la nivel discursiv – a realităţii sociale pe care o opune prezentului. Preluând aspecte doctrinare care nu îi aparţin în chip originar, „jonglând" cu elementele utopico-mitologice existente la nivelul imaginarului social al oricărei comunităţi[69] şi adaptându-se, atunci când are această oportunitate, contextului ideologic dintr-o societate dată, populismul se află într-un permanent proces de auto-constituire, proces care poate lua forme diferite, în funcţie nu doar de coordonatele spaţiale ori temporale, ci şi de acelea sociale, cultural- politice, economice sau organizaţionale. În cadrul ideologiei populiste există, desigur, anumite teme recurente[70], dintre care unele sunt vizibile şi la nivelul

[68] Sintagma îi aparţine psiho-sociologului francez Jean-Pierre Deconchy, care arată că „ceea ce pune în discuţie protestatarul efervescent nu este *conţinutul* sau *obiectul* credinţei administrate de sistemul ortodox, ci tipul de *reglare socială* pe care acest sistem l-a impus credinţelor esenţiale ale grupului, mergând până la epuizarea semnificaţiilor, a savorilor şi, adesea, a potenţialităţilor sale politice. Pentru că, în fond, protestatarul profetic sau mesianic le reproşează susţinătorilor sistemului ortodox că ar fi banalizat valorile şi intuiţiile începuturilor, el caută să reintroducă în câmpul social conţinuturi şi semnificaţii pe care sistemul a reuşit să le controleze şi să le gestioneze atât de bine, încât propriii adepţi ajung să creadă mai mult în instituţii decât în valori" – Jean-Pierre Deconchy, *Credinţe şi ideologii. Abordări psihosociale* (Iaşi: Polirom, 2010), 14.

[69] În acest sens, Francisco Panizza subliniază că „populismul este aşadar un mod de identificare accesibil oricărui actor politic ce operează într-un câmp discursiv în care noţiunea de suveranitate a poporului şi corolarul său inevitabil, conflictul dintre cei puternici şi cei fără de putere reprezintă elementele centrale ale imaginarului politic" – Panizza, „Introduction", 4.

[70] Cu privire la temele centrale ale ideologiei populiste, comparaţia dintre perspectivele „clasice" asupra fenomenului şi cele contemporane atestă evoluţia şi modificarea, în timp, a acestora. Astfel, în a doua parte a secolului trecut, Kenneth Minogue identifica, drept trăsături distinctive ale acestei ideologii, următoarele cinci aspecte, subliniind totuşi că unele dintre ele se regăsesc şi în cazurile altor ideologii: apelul la nostalgia populară, prin trimitere la „vârsta de aur"; concepţia unei armonii naturale, a cărei posibilitate devine realitate odată cu înlăturarea exploatatorilor poporului; versiunea dualistă cu privire la

registrului tematic al altor ideologii; pe de altă parte, acestor teme le pot fi adăugate altele, după cum teme sau idei „mai vechi" pot fi „împrospătate" ori utilizate într-un sens nou. Aşa cum arată Peter Worsley, ne aflăm în postura de a constata că „ideile «originale» trebuie, aşadar, în mod intrinsec modificate în cadrul procesului, devenind *idei diferite*"[71]. Asemenea efecte de strategie sunt însă dictate de context, fapt ce evidenţiază extraordinara capacitate de adaptare a ideologiei populiste. Indiferent la context rămâne numai apelul la „poporul" în numele căruia populismul pretinde că se manifestă, ceea ce accentuează, paradoxal, caracterul procesual al acestei ideologii, de vreme ce „(...) permite versatilitatea şi poziţiile cameleonice în funcţie de timp, loc, nevoi şi strategii. Conţinutul slab şi vag al acestui cadru ideologic este unul mai oportunist şi mai flexibil decât cel al ideologiilor dominante purtătoare de valoare"[72]. Observăm, deci, că ambiguitatea ideologică a populismului, marcată indisolubil de caracterul său trans-doctrinar, se constituie în elementul care, în loc să slăbească posibilitatea sa de manifestare, o întăreşte în fapt şi chiar o multiplică, permiţându-i adaptarea la cadre sociale, politice, economice ori organizaţionale dintre cele mai diferite. O astfel de situaţie poate fi demonstrată prin raportare la referinţele empirice ale populismului.

2.3. Analiza empirică

Nu intenţionez să detaliez, în acest context, aspecte ale practicii politice populiste, prin trimiteri concrete la mişcări şi partide care au îmbrăţişat ori îmbrăţişează astăzi un asemenea crez ideologic. În această direcţie, referinţele bibliografice sunt deja extinse, iar cercetările privind spaţiul european în ansamblul său sunt deja consacrate. De curând, şi cele relative la spaţiul românesc – inclusiv contemporan – au început să-şi facă simţită prezenţa, „raportări" empirice în acest sens fiind oferite circuitului academic internaţional de către specialişti recunoscuţi. Ca atare, sunt interesat mai curând să iau în discuţie elementele cele mai importante ale cadrului empiric de analiză a populismului, aşa cum apar acestea în contextul teoriei politice contemporane.O primă cale de urmat poate fi cea sugerată de specialiştii preocupaţi să delimiteze proprietăţile esenţiale ale

lupta socială; teoria conspiraţiei aplicată în istorie; primatul banilor – Minogue, „Populism as Political Movement", 206. La nivelul analizelor recente, Daniele Albertazzi şi Duncan McDonnell surprind următoarele patru principii interconectate ale populismului: poporul este unul singur şi este „bun" în mod inerent; poporul este suveran; cultura şi modul de viaţă al poporului reprezintă valori nepreţuite; liderul şi partidul/mişcarea sunt totuna cu poporul - Albertazzi, McDonnell, „Introduction", 6.

[71] Worsley, „The Concept of Populism", 213.

[72] Méni, Surel, „The Constitutive Ambiguity", 18.

populismului, „decupate" din intensiunea conceptului ca atare[73]. Sunt puse în dezbatere, astfel, caracteristici precum *contactul direct cu masele*, pe care îl revendică liderii populişti, şi *opoziţia faţă de politica instituţionalizată*, manifestată, cel mai adesea, într-o manieră polemică, în ideea obţinerii sprijinului popular. Aceste două proprietăţi considerate esenţiale delimitează elementele de forţă ale cadrului de analiză empirică a populismului: un tip specific de *leadership*, un tip specific de *manifestare partidistă* şi, aş adăuga, pe baza analizei realizate mai sus, un tip specific de *proiecţie ideologică*. În cele ce urmează, voi pune la lucru numai primele două elemente, întrucât problema componentelor ideologice ale populismului a fost deja detaliată în această secţiune.

Dacă e să ne referim la tipul specific de leadership pe care populismul îl exhibă, trebuie să avem în vedere, aşa cum sugerează Flavio Chiapponi, faptul că această ideologie particulară „(...) se alimentează din contactul direct cu liderul şi cu susţinătorii acestuia"[74]. Discursiv, cel puţin, liderii populişti se prezintă ca nefăcând parte din establishment-ul politic, faţă de care protestează cu scopul de a obţine sprijin popular, ceea ce înseamnă, evident, şi sprijin electoral. Majoritatea studiilor relative la tipul de leadership asociat populismului subliniază prezenţa unui aspect teoretizat de Max Weber. Este vorba despre *charismă*. În acest sens, principalele argumente subliniază personalizarea excesivă a demersului populist, utlilizarea demagogiei ca proiect discursiv, apelul emoţional adresat, în permanenţă, „poporului", asumarea identităţii de „outsider" şi de „challenger", încercarea de a obţine profit electoral în situaţii de criză, toate acestea mizând pe charisma unui lider care „electrizează" nemulţumiţii, indiferent de statutul social al acestora, prin opoziţia anunţată la adresa politicii instituţionalizate. Cu privire la această chestiune, cercetările recente arată că, într-adevăr, odată cu avansul democratizării şi în pofida faptului că, spre exemplu, cetăţenii democraţiilor occidentale sunt mult mai educaţi, au un mai larg acces la surse de informare şi, prin urmare, ar trebui să manifeste o raportare raţională faţă de politică, tipul de *autoritate charismatică*, aşa cum a fost acesta definit de Weber, tinde să prindă teren în faţa *autorităţii tradiţionale* şi a *autorităţii legal-raţionale*. În cuvintele lui Cas Mudde, „emanciparea cetăţenilor (...) a subminat competenţa elitelor, sau cel puţin percepţia cetăţenilor cu privire la aceasta, ca şi autoritatea lor (legală). Pe cale de consecinţă, ceea ce emerge este un mai mare spaţiu de manifestare pentru al treilea tip de autoritate [dintre ideal-tipurile lui Weber, n.m. D.Ş.]: charisma"[75]. O asemenea realitate survine procesului repetat

[73] George Jiglău, „Ştim despre ce vorbim? O perspectivă teoretică asupra populismului", în *Partide şi personalităţi populiste în România postcomunistă*, coord. Sergiu Gherghina şi Sergiu Mişcoiu (Iaşi: Institutul European, 2010), 55-86.

[74] Flavio Chiapponi, „Carismă, *leadership* şi populism: câteva elemente pentru o teorie empirică", în *Populismul contemporan*, 114.

[75] Mudde, „The Populist *Zeitgeist*", 556.

de „erodare" a politicii instituționalizate, ori a imaginii acesteia la nivelul opiniei publice, observabilă, în ultimele decenii, nu doar în ceea ce privește infuzia de mișcări și organizații de factură populistă în spațiul european, ci și cu privire la reducerea ratelor de participativitate civică a cetățenilor la jocul politic democratic. Pare că, în democrațiile actuale, cetățenii nu mai vor să participe procedural la politică, ci eventual să delege atribuțiile lor civice unor lideri charismatici, dar pe care îi percep ca membri ai in-group-ului „noi", ceea ce poate explica inclusiv succesul anumitor lideri populiști. Se întâmplă, aici, o chestiune asupra căreia voi reveni mai jos – cererile de participativitate extinsă, formulate în ultimele decade nu doar în spațiul social, ci și în spațiul academic al teoriei democratice, par să dețină ele însele o tendință populistă, câtă vreme se îndreaptă împotriva procedurilor specifice democrației reprezentative, așa cum s-au dezvoltat acestea în ultimii două sute de ani. Iar aceste cereri nu vin, în mod evident, din partea maselor, cât din partea unor *elite ne-instituționalizate politic*, așa cum sunt elitele academice ori cele ale societății civile[75], ceea ce îndreptățește o ipoteză care susține că cetățenii doresc, azi, „mai mult leadership și mai puțină participare"[76]. Aceasta nu înseamnă, însă, că leadership-ul charismatic este accesibil ori prezent numai în cazul mișcărilor și organizațiilor populiste. După cum subliniază Chiapponi, un astfel de element poate fi utilizat doar ca un criteriu de analiză, unul printre altele, pentru identificarea unei tipologii de conducere politică[77]. Ce este evident e însă faptul că de acest tip de leadership beneficiază mai ales liderii populiști, al căror tip specific de conducere este, așa cum am subliniat deja, unul bazat pe contactul direct cu masele. Cercetări recente devoalează modul în care, apelând discursiv la anumite „metafore conceptuale", liderii populiști construiesc o realitate în care „poporului" îi este livrată imagi-

[75] Aș introduce aici un comentariu. E adevărat că, spre exemplu, în spațiul românesc, a fost promovat public un discurs – deopotrivă academic, politic și jurnalistic – ce accentua asupra necesității participării civice ca premisă esențială a tranziției spre o democrație autentică. Din punctul meu de vedere, avem aici un alt semn al decalajului în raport cu evoluția democrațiilor occidentale, ce decurge din confundarea, în multe cazuri, a funcționalității democratice cu dimensiunea „cantitativă" a jocului politic democratic. Dacă elitele, deopotrivă instituționalizate și neinstituționalizate politic, marșează în continuare pe acest tip de discurs, reacțiile în plan social mai larg demonstrează, deopotrivă, scăderea participativității civice și ascensiunea populismului. Acesta din urmă se manifestă atât într-o manieră „anti-sistem" clar delimitată (așa cum este cazul Patidului Poporului Dan Diaconescu sau al Partidului Noua Generație), cât și într-o formulă „anti-sistem din interiorul sistemului" (așa cum este cazul discursului public al Președintelui Traian Băsescu, îndreptat împotriva „sistemului ticăloșit" și al „clasei politice" și întregit de un permanent apel la „popor").

[76] Piero Ignazi, „The Silent Counter-Revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe", *European Journal of Political Research* 22, 1-2 (1992): 3-34.

[77] Chiapponi, „Carismă, *leadership* și populism", 117.

nea „tatălui”[78]. Cas Muddes susține, la rândul său, că „în vreme ce leadership-ul charismatic şi comunicarea directă dintre lider şi «popor» sunt comune printre populişti, aceste caracteristici mai curând *facilitează* decât definesc populismul”[79]. Tocmai din acest motiv, pentru a întregi cadrul empiric de analiză a populismului, trebuie să ne îndreptăm acum atenția înspre tipul său specific de manifestare partidistă.

Cercetările pe tema populismului au avansat serios, în ultimii ani, din perspectiva teoriei stasiologice. Astfel, se consideră că, la modul general, „(...) pot fi identificate trei dimensiuni analitice interconectate pe care partidele pot fi investigate: partidele în cadrul electoratului, partidele ca organizații şi partidele drept instituții de guvernare”[80]. Pe parcursul ultimei jumătăți de secol, politologii şi sociologii politici au remarcat faptul că, la nivelul partidelor politice au intervenit mutații fundamentale, atât în ceea ce priveşte modalitățile de raportare la electorat, cât şi cu referire la tipurile de organizare ori de guvernare pe care acestea le adoptă. Întrebându-se care este cauza unor asemenea schimbări, Alfio Mastropaolo pleacă de la teza clasică a compromisului rezonabil dintre partidele politice, compromis în virtutea căruia poate fi asigurată funcționalitatea echilibrată a unui regim politic democratic[81]. În acest context – susținut şi în cadrul teoriei şi practicii democrației – relația dintre partide şi democrație este una indisolubilă. Lucrurile par să nu mai stea la fel, însă, în contemporaneitate. Reorganizarea partidelor politice pe un format de tip „catch-all”, mai mult, „cartelizarea” sistemului de partide, propensiunea spre utilizarea tehnicilor populiste şi „popularizarea” imagologică sunt fenomene care atestă îndepărtarea de practicile anterioare ale politicii democratice. Se suprapune acestor transformări faptul că „(...) partidele populiste propun adesea o interpretare rudimentară a democrației – puterea poporului, negând direct dispozițiile rațional-legale care structurează democrația reprezentativă”[82]. Nu este vorba, în mod necesar, despre o „criză”, după cum subliniază Mastropaolo, ci mai curând de o „adaptare” la noile provocări pe care le implică evoluția democrațiilor contemporane. O primă cauză este dată de faptul că partidele înseşi au fost supuse influenței schimbărilor sociale şi politice, la fel cum s-a întâmplat cu practica democrației şi cu teoria democrației însăşi. O a doua cauză constă, arată politologul italian, în

[78] Ov Cristian Norocel, „Romania Is a Family and It Needs a Strict Father: Conceptual Metaphors at Work in Radical Right Populist Discourses”, *Nationalities Papers* 38, 5 (2010): 705-721.
[79] Mudde, „The Populist *Zeitgeist*”, 545.
[80] Sergiu Gherghina, „Organizarea partidelor populiste şi succesul lor electoral în România postcomunistă”, în *Partide şi personalități populiste în România postcomunistă*, 234.
[81] Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 38.
[82] Sorina Soare, „Genul şi speciile populismului românesc. O incursiune pe tărâmul *Tinereții fără bătrânețe* şi al *Vieții fără de moarte*”, în *Partide şi personalități populiste în România postcomunistă*, 93.

importanța din ce în ce mai mare pe care îl joacă instituțiile mass-media în context democratic[83], instituții „(...) acuzate de a fi făcut ca partidele să fie superflue atât în raport cu cetățenii, cât şi cu elitele. Cetățenii nu mai dobândesc informații de la partide, ci de la mass-media, care au deformat logica proprie competiției politice”[84]. Astfel de evoluții indică faptul că populismul constituie, în societatea de astăzi, o provocare foarte serioasă. Fără a reprezenta, în mod necesar, un pericol, dar incluzând această posibilitate – iar aici discuția vizează mai cu seamă democrațiile fragile, insuficient consolidate – populismul însuşi dă semnele unei transformări. În acest sens, cercetătorii pun în discuție posibilitatea de utilizare a termenului de *neopopulism*, ca instrument conceptual capabil să surprindă evoluțiile ce rămân, totuşi, impredictibile, ale fenomenului în epoca noastră[85]. Tocmai din acest motiv, şi dată fiind flexibilitatea sa ideologică, precum şi capacitatea sa de adaptare din perspectivă socială, economică, politică şi organizațională, este necesar să analizăm, în ceea ce urmează, relația dintre populism şi democrație.

3. Populism şi democrație în epoca noastră

„Oglindă” a democrației, „spectru” sau „umbră” a acesteia, populismul pare să fie indisolubil legat de evoluția acestui tip de regim politic în ultimele două veacuri. „Democrație” nu este, desigur, un termen mai puțin ambiguu, dar este cu certitudine un concept ale cărui repere au fost serios implantate, grație cercetărilor, în domeniul teoriei politice. Nu voi insista aici, aşadar, asupra modului în care este definită democrația, ci voi spune doar că, atunci când pun acest concept în relație cu cel de populism, am în atenție mai ales teoria şi practica democrației reprezentative. Optez pentru această abordare dintr-un dublu motiv: pe de o parte, democrația reprezentativă este tipul de regim politic care funcționează – cu diferențe de nuanță, desigur, la care se adaugă imperfecțiuni specifice – în majoritatea țărilor occidentale, indiferent de forma de stat; pe de altă parte, provocările pe care le exhibă populismul în spațiul politicii contem-

[83] Pentru relația dintre mass-media şi democrație, vezi Daniel Şandru, „Mass-media, spațiul public şi ideologia democratică în România postcomunistă”, în *Mass-media şi democrația în România postcomunistă*, coord. Daniel Şandru şi Sorin Bocancea (Iaşi: Institutul European, 2011), 81-96; pentru relația dintre mass-media şi partide, vezi Sorin Bocancea, „Mass-media şi puterea politică în România postcomunistă. Forme ale unor relații anormale” şi, respectiv, Tudor Pitulac, „Partide politice şi mass-media în România de azi”, în *Mass-media şi democrația în România postcomunistă*, 97-114, respectiv115-128.

[84] Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 43.

[85] Sergiu Mişcoiu, „De la populism la neopopulism? Câteva repere empirice pentru o delimitare conceptuală”, în *Populismul contemporan*, 25-43.

porane vizează, mai cu seamă, procedurile proprii democrației reprezentative. În plus, atât democrația reprezentativă, cât şi populismul urmăresc, în practica politică, un obiectiv comun – acela de a asigura exercitarea „suveranității poporului" – chiar dacă fiecare invocă, pentru atingerea acestuia, mijloace diferite. Este firesc, prin urmare, să fim interesați, mai întâi, să vedem cine anume vorbeşte în numele „poporului", sub rezerva că avem de-a face cu o denominare vagă şi susceptibilă de numeroase interpretări. După această etapă, voi încerca să evidențiez o altă caracteristică a populismului, pe care o numesc *anti-proceduralismul democratic*, pentru a argumenta, în final, în favoarea necesității *reconsiderării analitice a populismului*.

3.1. Cine vorbeşte în numele „poporului"?

O viziune interesantă cu privire la cei îndreptățiți să exprime, să apere şi să promoveze interesele existente în plan social la nivel politic pune în discuție logica particularului şi cea a universalului. „Poporul", chiar fără a fi foarte clar determinat, este cu siguranță alcătuit din indivizi particulari, cu propriile lor interese, care uneori pot fi convergente, iar alteori divergente. Problema este următoarea: cum pot primi nişte interese particulare o valență universală? Sau, ca să plasăm această întrebare în contextul jocului politic: cum anume primesc *anumite* interese calitatea de a fi interesele *tuturor*? Avem de-a face, aici, cu vechea problemă a „binelui general", care traversează cele două milenii şi jumătate de gândire politică. Dacă e să ne referim la regimul politic democratic, putem observa că problema articulării şi agregării intereselor dă naştere unor forme de organizare care cunosc astăzi o mare diversitate: de la cluburi şi asociații până la sindicate, grupuri de prestigiu şi de influență ori partide politice. Problema nu este, aşadar, că nu ar exista interese sau că ar lipsi modalitățile organizate de reprezentare a acestora. Problema este una care ține de impunerea intereselor pe agenda publică, astfel încât acestea să primească, în calitatea lor de solicitări, nişte soluții. Iar rolul revine aici, în primul rând, politicienilor. Ajungem astfel la o „elită" care vorbeşte în numele „poporului", decizând care dintre interesele particulare intră în sfera universalului, a „binelui general" pe care o societate trebuie să îl urmeze ca obiectiv. Nu este, acesta, un aspect exclusiv al societății contemporane. Într-o analiză deosebit de pertinentă, Chantal Delsol identifică valabilitatea acestei chestiuni şi pentru modul de a face politică în oraşul democratic al antichității. Şi atunci, ca şi acum, cea care decide asupra universalului (spre a folosi terminologia lui Carl Schmitt) este elita, în pofida preeminenței didactice, observabilă şi astăzi, a mitului democrației directe. Indivizii particulari, *idiotès* sau *cei mulți* nu au capacitatea de a configura o privire de ansamblu relativă la „binele comun", fiind ancorați în plasa propriilor lor in-

terese. Prin urmare, *cei puțini* vor decide asupra universalului pe care trebuie să-l respecte întreaga societate. Există, deci, o tradiție elitistă a democrației, în linia căreia se înscrie, din punctul de vedere al practicii politice, şi democrația reprezentativă, în care locul geometric al „suveranității poporului", sursa de legitimare a decidenților cu privire la universal, rezidă în instituția legislativă, în parlament. Din acest punct de vedere, nu este de mirare că populismul pare a fi „mai legitimat" şi chiar pretinde să aspire la rolul de prim-vorbitor în numele „poporului", din moment ce proiecția sa ideologică are în vedere respingerea reprezentativității instituite politic. După cum subliniază Delsol, „destinul populismului contemporan se înscrie în alunecarea *idiotului* grec spre *idiot* (din grecescul *idiotès* în *idiot*) sau, altefel spus, a particularului spre imbecil: alunecare care, deja conştientizată la greci, ia o nouă turnură odată cu modernitatea"[86]. Dincolo de tenta elitistă pe care am putea să o alocăm democrației reprezentative contemporane, tentă pe care ideologia populistă o îngroaşă ori de câte ori are ocazia, trebuie să observăm însă că acest regim de guvernare pune la lucru, din modernitate încoace, aranjamente instituționale şi mecanisme procedurale (de natură perfectibilă, desigur) al căror rol este cel de a asigura o guvernare eficientă a unor comunități extinse. Dată fiind propensiunea sa spre utopie, populismul promite perfecțiunea într-un mod imediat, legitimându-şi demersul prin apelul la un „popor" pe care îl defineşte unilateral[87], în funcție de propriile sale interese sau, atunci când îl desemnează cu titlul generic, îl opune status-quo-ului politicii instituționalizate. Ceea ce propune populismul este, în fond, o formă directă a politicii democratice, despre care vom discuta mai jos. Dar pretinzând, la rându-i, să vorbească în numele „poporului" populismul însuşi manifestă o atitudine elitistă – în sensul unui grup care, extras din acest „popor", ia decizii cu privire la „adevăratele" interese ale „poporului" – chiar dacă, prin raportare la establishment, duce la constituirea unei contra-elite. De această chestiune se leagă, aşadar, modul în care „poporul" este proiectat ideologic de către populişti, din moment ce „(...) narațiunea populismului articulează o varietate de mituri, simboluri, teme ideologice şi argumente raționale, spunând audienței sale de unde vine poporul, cum anume poate acesta să-şi înțeleagă condiția prezentă şi oferind o cale către un viitor mai bun"[88]. Francisco Panizza sugerează că unul dintre paradoxurile sesizabile în discursul ideologic al populismului este dat de faptul că această construcție imagologică a „poporului" este proiectată într-un spațiu şi timp a-politice. Practic, în aceeaşi măsură în care anunță „depolitizarea" vieții publice,

[86] Chantal Delsol, „'Idiotul comun' al populismului", în *Populismul contemporan*, 48.

[87] Cu privire la acest aspect, Cas Mudde arată că „(...) poporul în propaganda populistă nu este nici real, nici deplin inclusiv, ci reprezintă de fapt un sub-set mitic şi contruit al întregii populații. Cu alte cuvinte, poporul populiştilor reprezintă o «comunitate imaginată», foarte apropiată de națiunea naționaliştilor" – Mudde, „The Populist *Zeitgeist*", 546.

[88] Panizza, „Introduction", 20.

populismul „hiper-politizează" relațiile sociale prin universalizarea particularităților care, în mod obişnuit, țin de viața privată a fiecărui individ[89]. Promovând ceea ce aş numi o *hermeneutică a vinei* expusă într-o manieră polemică, populismul de află în permanență în postura de a „deconspira" vinovații, indiferent că este vorba despre „elită", partide politice, parlament, birocrație, proceduri, mecanisme sau chiar despre „sistem" în întregul său. Iar un astfel de demers discursiv este „justificat" prin trimitere la principii care invocă un argument al cantității şi, totodată, al excepționalului „celor mulți". Într-o încercare de sinteză, Albertazzi şi McDonnell arată că nucleul dur al ideologiei populiste interconectează următoarele principii: „1. *Poporul este «bun» în mod inerent*. (...) 2. *Poporul este suveran*. (...) 3. *Cultura şi modul de viață al poporului au o valoare neprețuită*. (...) 4. *Liderul şi partidul / mişcarea sunt totuna cu poporul*"[90]. Deşi, aparent, regimul democratic reprezentativ pare, câtă vreme logica sa e aceea de reprezentare a suveranității populare, să se afle în acelaşi univers de discurs, lucrurile nu stau deloc aşa. Din motive pe care le voi reda mai încolo, democrația operează în limitele unor proceduri care, la rândul lor, nu-i limitează doar pe reprezentanții poporului, ci limitează şi poporul însuşi. Aceasta nu înseamnă, desigur, că nu pot exista situații în care poporul să se situeze împotriva democrației, aşa cum în mod riguros a demonstrat Guy Hermet. Tocmai în acest punct critic se insinuează, din punctul meu de vedere, discursul şi atitudinile de factură populistă. În definitiv, a clama „urgența" ca „poporul" să se „guverneze" singur denotă un primitivism facil, al cărui rol este cel de a sonda şi motiva „iraționalitatea fundamentală a maselor", după expresia lui Serge Moscovici. Pe de altă parte, este evident mai dificil să operezi politic în limitele unor aranjamente constituționale care impun limite de procedură şi care, chiar dacă sunt imperfecte şi nu pot asigura deplina responsabilitate a politicienilor, au încă meritul de a menține politica în cadrele rezonabilității. Despre aceste cadre şi proceduri democratice şi despre modul în care se raportează populismul la ele este vorba în cele ce urmează.

3.2. Anti-proceduralismul democratic

În teoria politică a contemporaneității, sunt contrapuse două viziuni ce conceptualizează raportarea populismului la democrație. Pe de o parte, se insistă pe negativitatea deja relevată a semnificației populismului, arătându-se că acesta ar reprezenta un semn de natură patologică a funcționalității reprezentativității de tip democratic în epoca noastră. Pe de altă parte, se subliniază că populismul

[89] Panizza, „Introduction", 24.
[90] Albertazzi, McDonnell, „Introduction", 6.

ar trebui înțeles, mai curând, ca stadiu actual al politicii democratice şi că discursul propriu acestei ideologii s-a instilat inclusiv în abordările academice proprii teoriei democratice, nu doar în cele specifice politicienilor şi mass-media. Cu alte cuvinte, prima perspectivă urmăreşte să identifice soluții pentru „vindecarea" democrației reprezentative, pe considerentul că „populismul *nu* este un concept universal care, odată eliberat, ne va permite să descifrăm toate celelalte dezbateri politice, ci este un folositor concept secundar care, dacă e utilizat cu bun simț şi în mod sistematic, ne va oferi capacitatea de a înțelege mişcările populiste şi care, poate cu mult mai important, ne va permite să înțelegem elementele esențiale ale politicii reprezentării"[91]. Cea de a doua este interesată să evidențieze motivele care au determinat infuzarea spațiului de dezbatere al democrației contemporane – care nu se restrânge la cadrul strict politico-instituționalizat – cu teme populiste, în ideea prezenței uşor sesizabile a unui „Zeitgeist populist", care reține rolul de „figură principală în politica actuală a democrațiilor occidentale"[92]. Ce vreau să punctez aici este că, în timp ce prima versiune de interpretare a relației dintre populism şi democrație plasează primul termen într-un plan secundar, cea de a doua constată adaptarea populismului la „habitatul" democratic şi îi conferă locul de primă instanță în articularea jocului politic.

Din punctul meu de vedere, populismul, în diferitele forme de manifestare prezentate până acum, deține, într-adevăr, un rol pregnant în planul politicii contemporane, având o prezență viguroasă şi în societățile europene consolidate din punct de vedere democratic. Această manifestare nu este exclusiv una politică, el regăsindu-se şi sub forma unui *populism intelectual* (în pofida atitudinii proiectat anti-intelectuale care-i este îndeobşte atribuită), ca şi sub forma unui *populism mediatic*, asupra cărora nu intenționez să insist, însă, aici. Ce vreau să spun este că, asumând importantul impact al populismului în epoca noastră, consider totuşi că democrația de factură reprezentativă deține în continuare importante resurse pentru a prezerva eficiența politică în termenii unor proceduri specifice. Drept urmare, în cele ce urmează vreau să evidențiez procesul de eroziune pe care îl exercită populismul la adresa democrației reprezentative, utilizând un mecanism ideologic, aplicabil în planul practicii politice, pe care îl numesc *anti-proceduralism democratic*. Aceasta nu revine la a spune că populismul se manifestă „în afara" procedurilor democratice, ci doar că formele sale de manifestare vizează sau anunță respingerea, respectiv promit renunțarea la asemenea proceduri. Interesant este că acest proces se desfăşoară nu doar în numele „poporului", ci şi în numele „îmbunătățirii" democrației însăşi. Mă interesează să surprind modul în care funcționează acest mecanism, pentru a putea argumenta ulterior, în finalul capitolului de față, în favoarea reconsiderării analitice

[91] Taggart, „Populism and the Pathology", 62.
[92] Mudde, „The Populist *Zeitgeist*", 562.

a populismului. Există, în acest sens, o realitate incontestabilă, relevată deja de specialiştii în teoria politică: anume, că una dintre temele favorite ale ideologiei populiste este cea care se referă la rejectarea politicii reprezentative instituționalizate. După cum indică Paul Taggart, „(...) populismul este ostil politicii reprezentative”[93] şi, pentru a legitima această ostilitate, face apel nu doar la necesitatea de a reda poporului „adevărata” suveranitate, ci şi la eşecurile survenite în practica democratică bazată pe reprezentare. Cu alte cuvinte, populismul susține nu doar că „imensa majoritate” care formează „poporul” nu are acces la „sceptrul” suveranității, aflat în mâinile unei elite corupte care i-a trădat interesele, ci şi că democrația de tip reprezentativ este „epuizată”, „buna guvernare” nemaiputând fi asigurată, în consecință, decât de „popor”, în mod direct. În opinia mea, avem de-a face aici cu o provocare extrem de puternică, bazată pe hermeneutica vinei, de care am amintit mai sus şi care pune la lucru următorul mecanism: în vederea creşterii „calității” democrației este invocat un argument „cantitativ”, al „celor mulți” care nu se mai simt reprezentați de „elită” (clasă politică, partide, parlament etc) şi pentru a căror „salvare” luptă liderul, partidul ori mişcarea populistă. O precizare se impune aici, din punctul meu de vedere: o astfel de provocare poate deveni realmente un pericol la adresa politicii instituționalizate acolo unde nu există o tradiție cultural-politică favorabilă democrației şi unde, inclusiv din acest motiv, democrația nu este consolidată. Această subliniere este importantă dacă înțelegem că, plasat într-un context al democratizării – aşa cum este, spre exemplu, cel al fostelor state comuniste din Europa Centrală şi de Est – în care se manifestă, depotrivă, o excesivă personalizare a vieții politice[94] şi articularea demagogică a discursului public[95], anti-proceduralismul democratic periclitează însăşi existența regimului. Pe de altă parte, cazul ascensiunii liderului populist Jorg Haider în Austria este în măsură să ateste că şi democrațiile consolidate se dovedesc uneori „seduse” de mirajul populismului, fără însă ca această stare de fapt să pună în pericol – aşa cum s-a văzut – funcționarea regimului. În orice caz, atât în teoria, cât şi în practica democratică argumentul „majorității”, formulat sub formă de principiu operațional al politicii reprezentative, nu mai reprezintă de mult o condiție suficientă pentru funcționarea democrației şi, în anumite cazuri – precum sunt cele specifice țărilor organizate după modelul consensualist al democrației[96] – nici măcar una necesară, cu ex-

[93] Taggart, „Populism and the Pathology”, 66.

[94] Daniel Şandru, „Liderii şi personalizarea vieții politice în România postcomunistă”, în *Anuarul Universității „Petre Andrei” din Iaşi*, Tomul I (Iaşi: Institutul European, 2007).

[95] Daniel Şandru, Georgeta Condur, „Democratizare şi demagogie în România postcomunistă”, în *Populism, demagogie, realism politic*, coord. Cătălin Turliuc şi Alexandru Zub (Iaşi: Fundația Academică „A.D. Xenopol”, Fundația Konrad Adenauer, 2001), 91-108.

[96] Arend Lijphart, *Modele ale democrației. Forme de guvernare şi funcționare în treizeci şi şase de țări* (Iaşi: Polirom, 2000) şi *Democrația în societățile plurale* (Iaşi: Polirom, 2002).

cepția cadrelor tehnice riguros reglementate şi aplicabile unor chestiuni specifice. În plus, atât practica, cât şi teoria democratică au luat în considerare argumentele venite din zona specialiştilor în ştiinţă politică a cărora preocupare este consolidologia democratică[97], încât, astăzi, un principiu precum cel al „nesiguranței limitate" este vital pentru funcționarea democrației.

Dincolo de aceste aspecte, există, fără îndoială, motive serioase să credem că populismul va funcționa în continuare ca un puternic factor coroziv la adresa politicii democratice reprezentative. În acest sens, Benjamin Arditi avertizează cu privire la faptul că „fenomenul [populist] poate însemna ceva mult mai periculos decât un mod de reprezentare ori o disturbare a democrației, după cum poate totdată semnala o întrerupere actuală a democrației"[98]. Cum s-a ajuns, însă, aici, şi care sunt elementele ce pot restabili funcționalitatea de tip democratic în fața avansului populismului? Nu este, desigur, o întrebare care să îngăduie un răspuns lipsit de rest, ci una care revine din ce în ce mai des în analizele teoretico-politice referitoare la problema în discuție. După cum susține Cas Mudde, realitatea ne arată că, „(...) cel puțin începând cu anii 1990, populismul a devenit o caracteristică obişnuită a politicii din democrațiile occidentale. Deşi populismul este încă foarte utilizat de partidele din afara sistemului sau de cele care provoacă sistemul, politicienii prezenți pe arena principală a politicii, atât cei aflați la guvernare, cât şi cei situați în opoziție, l-au folosit la fel de bine – în general într-o încercare de a contracara provocările populiste"[99]. Intervine, aşadar, ceea ce am numit mai sus efect de imitație ideologică. În termenii lui Gianfranco Pasquino, politica instituționalizată a democrației reprezentative este pusă astfel în fața impactului negativ exercitat de populism, între cauzele existenței acestei situații numărându-se prezența unui electorat captiv al populiştilor, promovarea unui discurs polemic, ostil şi conspirationist la adresa a ceea ce este identificat drept „elită", menținerea imaginii negative la adresa mecanismelor şi procedurilor de intermediere politică, precum şi proiectarea unor expectanțe excesive în plan social, care fie determină alienarea grupurilor atrase de acest miraj, fie radicalizarea lor. În acest context, concluzia care se impune este aceea că „absorbția tuturor tipurilor de populism într-un cadru democratic satisfăcător cere timp, răbdare, schimbări în cultura politică şi multă înțelepciune instituțională"[100]. Într-adevăr, rezistența teoriei şi practicii democratice în fața avansului ideologiei populiste poate fi stimulată inclusiv de faptul că, nicăieri (până în prezent, cel puțin), populismul nu a putut oferi o alternativă viabilă la guver-

[97] Larry Diamond, Yun-han Chun, Marc F. Plattner, Hung-mao Tien, coord., *Cum se consolidează democrația* (Iaşi: Polirom, 2004).

[98] Benjamin Arditi, „Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics", în *Populism and the Mirror of Democracy*, 77.

[99] Mudde, „The Populist *Zeitgeist*", 551.

[100] Pasquino, „Populism and Democracy", 29.

narea de tip reprezentativ. Pe de altă parte, din punctul meu de vedere, resursele politicii reprezentative se regăsesc, dincolo de eşecurile sale, în ceea ce Pierre Rosanvallon numea „contrademocrația”[101]. Ar trebui revizitate, din această perspectivă, analizele clasice cu privire la democrația reprezentativă, dar şi experiențele istorice ale regimurilor democratice din ultimele două secole, spre a putea înțelege că democrația nu este echivalentă – şi nu a fost nicicând – cu „puterea poporului”, că aceasta din urmă poate, şi trebuie să fie, limitată, că, prost aplicat în practica politică, principiul majorității se poate transforma într-o „tiranie a majorității” şi că „poporul” căruia populiştii îi exaltă – fără neapărat şi a crede în ele – virtuțile poate să greşească, atunci când este să ia decizii. Sunt tot atâtea lecții care, în cele din urmă, nu fac decât să readucă în scenă ceea ce unii teoreticieni politici au numit „ipoteza Churchill”[102], aceea potrivit căreia „democrația este cel mai prost regim de guvernare, cu excepția tuturor celorlalte”.

3.3. Reconsiderarea analitică a populismului[103]

Ajuns la punctul final al demersului pe care îl propun aici, consider că posibilitatea unui exercițiu de reconsiderare conceptuală a populismului, în interes euristic şi explicativ sub raport normativ, dar şi empiric, presupune acceptarea ideii că acesta poate fi utilizat ca instrument analitic. A plasa populismul într-o poziție în care lumina reflectoarelor îl devoalează drept anti-democratic reprezintă, în mod indeniabil, un demers perfect îndreptățit, mai ales în condițiile în care istoria recentă demonstrează faptul că mişcările subîntinse acestei expresii conceptuale au afectat nu doar statutul democrațiilor fragile, de factură electorală, ci şi pe acela al democrațiilor consolidate din spațiul european[104]. Cu toate acestea, câtă vreme populismul rămâne o figură importantă a politicii postbelice, cred că este interesantă perspectiva teoretico-politică a cărei sugestie constă nu în susținerea „pozitivării” sale, ci în recuperarea sa tocmai în interesul fundamentării democrației[105], un proces despre care ştim astăzi că este

[101] Pierre Rosanvallon, *Contrademocrația* (Bucureşti: Nemira, 2010).

[102] Richard Rose, William Mishler, Christian Haerpfer, *Democrația şi alternativele ei* (Iaşi: Institutul European, 2003).

[103] Preiau, în această subsecțiune, anumite idei pe care le-am dezvoltat pe larg în Şandru, „Componente ideologice ale populismului”, 73-112

[104] Jack Hayward, *Elitism, Populism, and European Politics* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 10-32.

[105] Numărându-se printre inițiatorii studiilor de consolidologie democratică, Andreas Schedler a identificat cinci coordonate ale consolidării democratice: prevenirea colapsului democrației, prevenirea eroziunii democratice, organizarea democrației, dezvoltarea democrației şi fundamentarea democrației – Andreas Schedler, „Ce este consolidarea democratică?”, *Revista Română de Ştiințe Politice* 2, 1 (2002): 122-138.

o chestiune ce ține de fiecare aspect al vieții cotidiene dintr-o societate democratică, dincolo de „setul condițiilor minimale”[106] care garantează existența acesteia, așa cum a fost el stabilit de Robert Dahl acum aproape jumătate de secol. Cu alte cuvinte, propunerea mea este aceea ca, dacă este ca populismului să i se recunoască calitatea de „propovăduitor” al „creşterii calității democrației”[107], atunci el trebuie pus la lucru şi utilizat cu rolul de *indicator* relativ la disfuncțiile democrației. Urmez aici, în mod evident, calea deschisă de Albertazzi şi McDonnell, care susțin că „(...) populismul şi democrația sunt în mod inextricabil legate”[108], argumentația mea vizând, acum, creionarea cadrului general al înțelegerii politicii contemporane, care cuprinde, inerent, şi populismul, pe urmele unor teoreticieni care au insistat asupra acestei problematici.

Ernesto Laclau este unul dintre cei mai importanți autori care abordează populismul din perspectiva unei echivalențe ce există între acesta şi politic. Referindu-se la modul în care realitatea este construită social, în virtutea unei logici ale cărei premise sunt de natură cultural-politică, socială şi economică, Laclau subliniază că „(...) populismul apare ca o posibilitate distinctă şi întotdeauna prezentă de structurare a vieții politice”[109]. În această înțelegere de natură ontologică, populismul nu este, aşadar, o simplă eroare ce poate apărea, la un moment dat, în funcționarea unui sistem politic, şi tocmai de aceea teoreticianul invocat pledează pentru recuperarea conceptului din poziția de marginalitate la care a fost „condamnat” mai ales sub raport etic. Din punctul meu de vedere, regăsim, şi în cazul populismului, ca şi în cazul ideologiilor particulare articulate în manieră sistematică şi specifică odată cu modernitatea, aceeaşi propensiune holistică în procesul de construcție a spațiului social[110]. Acesta este, de fapt, un atribut important al ideologiei, înțeleasă în maniera pozitivă redată mai sus. Din această perspectivă, realitatea poate fi interpretată ca un produs al intenționalității colective, ceea ce face ca ideologia, în sensul său general, să contribuie la construcția acesteia prin instituirea unor *convenții ideologice* la înțelesul cărora membrii unei comunități să aibă acces prin intermediul procesului de socializare. Este la fel de adevărat, pe de altă parte, că aceste convenții suportă, în timp, modificări, drept urmare a interacțiunilor inter-individuale şi inter-gru-

[106] Robert Dahl, *Poliarhiile. Participare şi opoziție* (Iaşi: Institutul European, 2000), 29.

[107] În acest sens, Mény şi Surel arată că „democrația (aşa cum funcționează) este provocată în numele democrației (aşa cum este imaginată)”, subliniind că „atâta vreme cât discrepanța dintre viziunea ideală - şi idealizată – asupra democrației şi realitatea mai puțin perfectă va exista, va exista loc pentru populism, indiferent în ce formă acesta s-ar manifesta” – Méni, Surel, „The Constitutive Ambiguity”, 8).

[108] Albertazzi, McDonnell, „Introduction”, 10.

[109] Laclau, *On Populist Reason*, 13.

[110] În Şandru, *Reinventarea ideologiei*, 156-185, am argumentat cu privire la construcția ideologică a spațiului social prin intermediul apelului la două tipuri de proiecții: cea individualistă şi cea holistă.

puri din spaţiul socio-politic. În contextul acestor interacţiuni se manifestă şi ideologiile particulare – inclusiv, precum în societatea actuală, populismul – contribuind şi ele la procesul evolutiv ce se derulează în acest spaţiu. Ca şi în cazul ideologiilor consacrate, şi în cel al populismului avem de-a face cu forme de manifestare ce implică o anumită proiecţie asupra spaţiului social. Este vorba, practic, despre un tip specific de construcţie socială a realităţii, pe care populismul îl realizează – aşa cum am văzut în prima secţiune a capitolului de faţă – printr-o încercare de „echivalare", în numele „poporului", a importanţei unor solicitări vehiculate în spaţiul social, prin apelul la „subiectivitatea populară" şi prin instituirea unei „frontiere interne" între „noi" şi „ceilalţi". Astfel articulat din perspectivă ideologică, populismul devine, după cum indică Laclau, sinonim cu însăşi politica: „Dacă populismul consistă în postularea unei alternative radicale în cadrul spaţiului comunitar, o alegere situată la răscrucea de care atârnă viitorul unei societăţi date, nu devine populismul sinonim cu politica? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ"[112]. Din această perspectivă, populismul nu diferă, formal, de modul în care se manifestă în spaţiul social şi alte ideologii, din moment ce „(...) condiţiile de posibilitate ale politicului şi condiţiile de posibilitate ale populismului sunt aceleaşi: ambele cazuri presupun diviziunea socială; în ambele regăsim un *demos* ambiguu care este, pe de o parte, o secţiune din cadrul comunităţii (defavorizată, cu statut precar) şi, pe de altă parte, un agent ce se prezintă pe sine, într-o manieră antagonistă, ca fiind *întreaga* comunitate"[113]. Dacă înlocuim, în rândurile de mai sus, termenul de populism cu oricare dintre termenii ce trimit spre numele altor ideologii particulare, îndeplinim, aşadar, condiţiile de echivalenţă dintre acestea şi politica în sine. În acest punct, reiterarea unei idei expuse anterior devine necesară: formal, populismul este o ideologie particulară, proprie mai cu seamă epocii noastre, ce intră în contact şi chiar poate influenţa celelalte ideologii existente şi formele lor de manifestare empirică. Pe de altă parte, însă, populismul este o ideologie trans-doctrinară, în sensul în care propriile sale forme de manifestare combină elemente doctrinare a căror origine se regăseşte la nivelul ideologiilor elaborate şi deja existente la nivel comunitar. Construind o proiecţie particulară asupra realităţii sociale, populismul este o ideologie ca oricare alta. Diferenţa pe care el o introduce însă, prin raportare la celelalte ideologii, constă, din punctul meu de vedere, în faptul că populismul se autoconstruieşte ideologic chiar în timpul procesului de instituire ontologică a realităţii sociale pe care o opune unei stări actuale a societăţii. Aici este vizibil atât caracterul său trans-doctrinar, cât şi aspectul său procesual, chestiuni asupra cărora am insistat deja. Dar tot aici devine inteligibilă capacitatea sa de a lua forme diferite, în funcţie de contextul social, cultural-politic, economic şi organizaţional.

[112] Laclau, „Populism", 47.
[113] Laclau, „Populism", 48.

Nu doar dimensiunea empirică a politicului exprimă o echivalență precum cea redată de Laclau. Dimpotrivă, teoreticienii contemporani atestă că şi analizele normative asupra fenomenului sunt influențate de prezența populismului, atunci când susțin, spre exemplu, că există „(...) transformări în teoria şi practica politică, ce au afectat democrațiile avansate”[114]. Într-adevăr, discursurile populiste fac foarte des apel la necesitatea „creşterii calității democrației”, prin implicarea efectivă a „poporului” în procesul decizional. Atacând frontal principiul reprezentării, fundament al teoriei politice moderne a democrației, populismul afectează nu doar funcționarea democrației ca atare, ci şi teoria politică însăşi, câtă vreme aceasta din urmă este obligată astăzi să aducă în scenă disputa intelectuală dintre o concepție cantitativă şi una calitativă asupra democrației şi câtă vreme „această nouă concepție promite să facă democrația mai benignă, mai transparentă şi să returneze în mod direct cetățenilor suveranitatea ai cărei deținători de drept aceştia sunt”[115]. Acestea sunt, pe fond, motivele care determină considerația mea, aceea de a susține că o reconsiderare a populismului este posibilă, prin utilizarea sa ca instrument analitic. Practic, la fel cum echivalența dintre populism şi politică este, din punct de vedere ideologic, una reală – aşa cum am argumentat, pe urmele lui Laclau – şi influența exercitată de prezența populismului ca fenomen la nivelul dezbaterilor teoretico-politice de natură normativă este una reală: „(...) impasul pe care îl experimentează teoria politică în relație cu populismul este departe de a fi accidental, fiind înrădăcinat în limitarea instrumentelor ontologice aflate la dispoziția analizei politice; (...) «populismul», ca locus al unui bloc teoretic evaziv, reflectă anumite limite inerente modurilor în care teoria politică a abordat chestiunea manierei în care agenții sociali «totalizează» ansamblul experienței lor politice”[116]. Reconsiderarea analitică a populismului operează, aşadar, pe două paliere diferite: în plan empiric putem utiliza un instrument care să servească explicării formelor de manifestare a politicii actuale (între care populismul însuşi, cu multiplele sale fațete, este una), iar în plan teoretic ne putem folosi de un instrument cu ajutorul căruia să înțelegem de ce anume disfuncțiile vizibile în cadrul democrațiilor contemporane favorizează apariția unor proiecții ideologice de factură populistă. Mai clar spus, fie că avem în vedere dimensiunea empirică, fie că ne referim la cea normativă, populismul poate fi acceptat şi uzitat ca un „barometru potențial al politicii reprezentative”[117] ce caracterizează democrațiile contemporane.

[114] Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 31.
[115] Mastropaolo, „Politics Against Democracy”, 44.
[116] Laclau, *On Populist Reason*, 4.
[117] Taggart, „Populism and the Pathology”, 71.

Concluzii

Intenția mea a fost ca, pe parcursul acestui capitol, să scot în evidență cele mai importante aspecte care circumscriu traseul abordărilor referitoare la populism. Fenomen ideologic propriu modernității, identificabil atât în plan organizațional (prin lideri, mişcări şi partide), cât şi în plan discursiv (prin intermediul unor elemente vizibile în spațiul public supradimensionat de instituțiile mediatice), populismul exercită o influență deosebită, în epoca noastră, inclusiv asupra teoriei şi practicii politice. Dată fiind provocarea intelectuală pe care o anunță în primul rând conceptual, surprinderea caracteristicilor sale nu este nici astăzi, în literatura de specialitate, pe deplin împlinită. Şi, întrucât populismul promite ca, în continuare, să se manifeste într-un mod imprevizibil, deopotrivă în democrațiile vechi şi în cele incipiente, ca şi în zone ale globului în care democrația rămâne, încă, un „produs de import", este puțin probabil că în viitor vom putea avea, în domeniul ştiințelor sociale, o teorie completă cu privire la acest fenomen. În orice caz, asumând dintru început aceste rezerve, am încercat să punctez jaloanele referențiale ale populismului, aşa cum au evoluat acestea, transformându-se şi adaptându-se, pe parcursul unei istorii care, începută fiind în secolul al XIX-lea, îşi pune încă amprenta asupra contemporaneității. Am optat, de aceea, în prima secțiune a acestui capitol, pentru o perspectivă genealogică, de natură să evidențieze, mai întâi, etapele studiului populismului, condițiile care favorizează emergența sa, formele pe care le poate lua în planul manifestării sociale, toate acestea fiind apoi întregite de trimiterile la câteva dintre cele mai importante experiențe istorice prin care populismul s-a făcut remarcat, câştigându-şi astfel statutul de obiect de cercetare al teoriei şi ştiinței politice. În ideea continuității demersului argumentativ, în cea de a doua secțiune am abordat populismul din perspectivă teoretico-politică, în contextul căreia am pus la lucru instrumentele analizei conceptuale, ale analizei ideologice şi, respectiv, ale analizei empirice, cu scopul de a-l defini, de a-i surprinde caracterul ideologic specific, precum şi elementele care creionează cadrul empiric al manifestărilor sale în plan politic. În secțiunea finală am pus în relație populismul cu democrația, cu intenția mărturisită de a îi sublinia caracterul anti-procedural, situat în totală opoziție cu politica instituționalizată a reprezentării, şi am propus, în cele din urmă, o modalitate de reconsiderare analitică a acestui fenomen, considerând că tratarea sa într-o manieră riguroasă poate permite configurarea unui instrument de „măsurare" a funcționalității democratice[*].

[*] Capitolul de față a fost structurat ca urmare a discuțiilor pe care le-am avut în cadrul grupului de lucru pe probleme de teorie politică organizat cu ocazia desfăşurării Proiectului POSDRU *Societatea bazată pe cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, în semestrul de toamnă-iarnă al anului universitar 2011-2012. Le sunt îndatorat, pentru sugestii şi abordări critice, colegilor mei Eugen Huzum, Sorin Bocancea, Bogdan Ştefanachi, Vasile Pleşca, Codrin-Dinu

Bibliografie citată

Albertazzi, Daniele, Duncan McDonnell, ed. *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
Almond, Gabriel, Sidney Verba. *Cultura civică. Atitudini politice şi democraţie în cinci naţiuni*. Bucureşti: Du Style, 1996.
Dahl, Robert. *Poliarhiile. Participare şi opoziţie*. Iaşi: Institutul European, 2000.
Dahl, Robert. *Democraţia şi criticii ei*. Iaşi: Institutul European, 2002.
Deconchy, Jean-Pierre. *Credinţe şi ideologii. Abordări psihosociale*. Iaşi: Polirom, 2010.
Deutsch, Karl. *The Nerves of Government*. New York: The Free Press, 1963.
Diamond, Larry, Yun-han Chun, Marc F. Plattner, Hung-mao Tien, ed. *Cum se consolidează democraţia*. Iaşi: Polirom, 2004.
Gherghina, Sergiu, Sergiu Mişcoiu, coord.*Partide şi personalităţi populiste în România postcomunistă*. Iaşi: Institutul European, 2010.
Gherghina, Sergiu, Sergiu Mişcoiu, Sorina Soare, coord. *Populismul contemporan. Un concept controversat şi formele sale diverse*. Iaşi: Institutul European, 2012.
Hayward, Jack. *Elitism, Populism, and European Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
Hermet, Guy. *Sociologia populismului*. Bucureşti: Artemis, 2007.
Hermet, Guy. *Poporul contra democraţiei*. Iaşi: Institutul European, f.a.
Huntington, Samuel. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
Ignazi, Piero. „The Silent Counter-Revolution. Hypotheses on the Emergence of Extreme Right-Wing Parties in Europe". *European Journal of Political Research* 22, 1-2 (1992).
Ionescu, Ghiţă, Ernest Gellner, ed. *Populism. Its Meaning and National Characteristics*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1969.
Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.
Lijphart, Arend. *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*. Iaşi: Polirom, 2000.
Lijphart, Arend. *Democraţia în societăţile plurale*. Iaşi: Polirom, 2002.
Méni, Yves, Yves Surel, ed. *Democracies and Populist Challenge*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
Mudde, Cas. „The Populist Zeitgeist". *Government and Opposition* 39 (2004).
Mudde, Cas. *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Norocel, Ov Cristian. „Romania Is a Family and It Needs a Strict Father: Conceptual Metaphors at Work in Radical Right Populist Discourses". *Nationalities Papers* 38, 5 (2010).
Panizza, Francisco, ed. *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso, 2005.
Rosanvallon, Pierre. *Contrademocraţia*. Bucureşti: Nemira, 2010.
Rose, Richard, William Mishler, Christian Haerpfer. *Democraţia şi alternativele ei*. Iaşi: Institutul European, 2003.
Sartori, Giovanni.*Teoria democraţiei reinterpretată*. Iaşi: Polirom, 1999.

Vasiliu, Ruxandra Ivan, Ştefania Bejan, dar şi, pentru suportul bibliografic şi solidaritatea intelectuală, profesorului Michael Shafir şi colegilor Sergiu Gherghina, Sergiu Mişcoiu şi Adrian Marius Tompea. Adaug mulţumirilor mele specificarea că, pentru eventualele aspecte insuficient finisate ale textului, responsabilitatea îmi aparţine în exclusivitate.

Schedler, Andreas. „Ce este consolidarea democratică?". *Revista Română de Ştiinţe Politice* 2, 1 (2002).
Shafir, Michael. „From Historical to 'Dialectical' Populism: The Case of Post-Communist Romania". *Canadian Slavonic Papers / Revue canadienne des slavistes* L, 3-4 (2008).
Şandru, Daniel. „Liderii şi personalizarea vieţii politice în România postcomunistă". În *Anuarul Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi*, Tomul I (Iaşi: Institutul European, 2007).
Şandru, Daniel. *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*. Iaşi: Institutul European, 2009.
Şandru, Daniel. „Liberalismul azi: între ideologie şi fantasme politice". *Sfera Politicii* 150 (2010).
Şandru, Daniel, Sorin Bocancea, coord. *Mass-media şi democraţia în România postcomunistă*. Iaşi: Institutul European, 2011.
Şandru, Daniel, Georgeta Condur. „Democratizare şi demagogie în România postcomunistă". În *Populism, demagogie, realism politic*, coord. Cătălin Turliuc şi Alexandru Zub. Iaşi: Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", Fundaţia Konrad Adenauer, 2001.
Tela, Torcuato di. „Populismo y Reforma en America Latina". *Desarollo Economico* 4, 16 (1965).
Tismăneanu, Vladimir. *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*. Iaşi: Polirom, 1999.
Tismăneanu, Vladimir. „Hypotheses on Populism: the Politics of Charismatic Protest". *East European Politics and Societies* 15, 10 (2000).
Weber, Max. *Omul de ştiinţă şi omul politic*. Bucureşti: Humanitas, 2011.

Bibliografie suplimentară

Arditi, Benjamin. *Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
Berezin, Mabel. *Illiberal Politics in Neoliberal Times: Culture, Security and Populism in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Betz, Hans-Georg. *Radical Right-wing Populism in Western Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 1994.
Canovan, Margaret. *Populism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
Jeffrey, Bell. *Populism and Elitism: Politics in the Age of Equality*. New York: Regnery Publishing, 1992.
Kazin, Michael. *The Populist Persuasion: An American History*. New York: Basic Books, 1995.
Lukacs, John. *Democracy and Populism: Fear and Hatred*. New Heaven: Yale University Press, 2005.
Mazzoleni, Gianpietro, Julianne Stewart şi Bruce Horsfield, ed. *The Media and Neo Populism: A Contemporary Comparative Analysis*. Westport: PraegerPublishers, 2003.
McGuigan, Jim. *Cultural Populism*. London & New York: Routledge, 1992.
Mudde, Cas, Cristóbal Rovira Kaltwasser, ed. *Populism in Europe and the Americas. Threat or Corrective for Democracy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
Taggart, Paul. *Populism*. Buckingham: Open University Press, 2000.
Taguieff, Pierre-Andre. *L'illusion populiste*. Paris: Berg International, 2002.
Zimmerman, Joseph F. *Participatory Democracy: Populism Revived*. New York: Greenwood Press, 1986.

Republicanismul[1]

Codruța Liana CUCEU

Introducere

Dacă, în încercarea de a explica celor ce doresc să se inițieze astăzi în teoria politică ce înseamnă republicanismul, ar fi să pornim de la simpla sa titulatură actuală, am risca să cădem, dintru început, în câteva capcane. În primul rând, ne-am expune pericolului de a prelua şi dezvolta, în lipsa unei cercetări atente, unicul sens pe care înțelegerea comună a termenului de republicanism pare să îl ofere încă. Am reduce astfel, dramatic, semnificațiile republicanismului la o concepție modestă care susține republica drept formă de guvernământ.

O a doua primejdie care ne-ar întâmpina ar fi aceea de a reduce la o ideologie, la un simplu „ism" multiplicitatea palierelor ce par să se fi suprapus în construcția a ceea ce astăzi poate fi, negreşit, desemnat ca „tradiție" republicană. Însă, simpla încercare de a atinge unul din principalele scopuri ale acestui capitol, acela de a o rupe cu asemenea înlănțuiri simpliste, de a ne îndepărta, pe cât se poate, de astfel de interpretări radicale pentru a demonstra şi/sau confirma existența unei tradiții republicane, surprinzându-i, prin prezentarea cât mai nuanțată a direcțiilor sale, complexitatea, ne va feri de toate aceste amenințări.

Pe de altă parte, ținând cont de faptul că principiile liberalismului – şi în special principiul libertății înțeleasă ca non-interferență – au beneficiat de o diseminare excesivă în raport cu cele republicane, prin capitolul de față propun exercițiul unui dezvăț. Întrucât, cum altfel am putea evidenția utilitatea şi funcționalitatea principiului republican al libertății înțeleasă ca non-dominație, decât observând cât de amăgitor este fastul idealului liberal al non-ingerinței?! Prin urmare, eliberarea de „insuficiențele" liberalismului şi „depăşirea" acestuia prin asumarea, i.e. înțelegerea profundă, a paradigmei republicane constituie un alt deziderat al acestui capitol.

[1] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului S*ocietatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri*, *perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

Cea de-a treia aspirație a mea este ca prin capitolul de față să aduc în atenție, în egală măsură, atât funcționalitatea instituțiilor republicane şi a tipului republican de guvernare, cât şi limitele aplicării sale, cu scopul de a putea pleda ulterior – sau măcar propune spre luare în calcul, în spațiul românesc – implementarea cel puțin a câtorva dintre principiile republicane şi exercițiul (re)întemeierii instituțiilor statului în concordanță cu aceste principii.

1. Repere pe drumul gândirii republicane

Ceea ce îmi propun în primul rând în acest capitol este, după cum spuneam, să arăt că trebuie să depăşim ideea că republicanismul este reductibil doar la un sistem politic construit în jurul ideii de republică, desemnând principiul unei guvernări de tip reprezentativ, ce s-ar situa la antipodul sistemului de guvernământ monarhic. În mod paradoxal, faptul că republicanismul a fost tratat în general ca simplă formă de guvernare, neglijându-se astfel cunoaşterea şi înțelegerea profundă a principiilor teoretice şi a normelor de aplicare care stau la baza formei de guvernare omonime, a condus spre marginalizarea republicanismului, spre neimplementarea teoriei sale comprehensive ca formă de guvernământ.

Pornesc astfel de la premisa că vehicularea limitativă a acestui înțeles primar a afectat profund notorietatea republicanismului. Presupoziția că există un sens mai profund al republicanismului şi încercarea de a demonstra că acesta ține de caracterul său de teorie politică şi nu doar de o simplă formă de guvernare este primul pas în repoziționarea republicanismului, atât pe axa teoriilor politice contemporane, cât şi pe harta formelor posibile de guvernare.

Originile istorice ale republicanismului ca teorie politică sunt vechi. Primele ocurențe ale ideii politice ce stă la baza republicanismului pot fi identificate deja în polisul atenian şi în Roma republicană. Libertatea interpretată ca autonomie eminamente politică față de o putere arbitrară, promovarea idealului libertății ca lipsă a dominației statului i.e., principiul libertății percepute ca nondominație, exercitarea de către cetățeni a unui control al guvernării, sau implicarea cetățenilor în procesul politic al auto-guvernării în scopul apărării unui bine comun ce se manifestă în valorile politice se numără printre idealurile care, prezente încă din antichitate, vor fi reluate mai târziu, în modernitate, de autori precum Niccolo Machiavelli[2], James Harrington[3], Algernon Sydney[4] sau James

[2] Niccolo Machiavelli, *The Complete Works and Others,* trad. Allan Gilbert (3 vol., Durham, NC: Duke University Press, 1965).

[3] James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics,* (ed.) J. G. A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[4] Algernon Sydney, *Discourses Concerning Government,* (ed.) T. G. West (Indianapolis: Liberty Classics, 1990).

Madison[5], stabilindu-se, astfel, definitiv, ca fundamente ale republicanismului. Principiile ce ţin de curentul de gândire ce s-a conturat în antichitate şi s-a dezvoltat până în secolul al XVIII-lea constituie determinările „clasice" ale republicanismului, care reprezintă repere şi pentru teoreticienii republicani contemporani.

Promovarea binelui comun şi, în consecinţă, solicitarea esenţială ca cetăţenii să se implice activ în treburile politice, publice, constituie două dintre trăsăturile principale ce călăuzesc încă de la origini tradiţia republicană şi o străbat până astăzi. Astfel, teoria republicană clasică legitimează drept elemente fundamentale *binele comun* şi *virtutea civică*. A contribui la încurajarea şi la înfăptuirea binelui comun, ca urmare a implicării în viaţa politică reprezenta, încă din antichitate, o virtute civică. Dezvoltările moderne ale teoriei politice republicane nuanţează sensul ideii de virtute civică arătând că ea trebuie să devină o înclinaţie naturală a societăţii în ansamblul ei, şi nu doar un mijloc folosit de anumite grupuri pentru a-şi schimba imaginea publică, cu scopul de a-şi urmări cu obstinaţie interesele. Pornind de la nevoia unui grad minimal de civilitate, virtutea civică se stabileşte ca fundament al societăţii republicane[6].

La antipodul acestui principiu al republicanismului i.e., virtuţii civice, tradiţia republicană aşază corupţia. Teoria clasică republicană identifică drept una dintre sursele principale ale corupţiei abandonarea ţelului înfăptuirii binelui comun în favoarea binelui individual. Transgresarea limitei între public şi privat, aproprierea sau utilizarea unor resurse publice în scopuri pur individuale constituie una dintre cauzele fundamentale ale corupţiei. Cea din urmă devine o provocare continuă pentru un regim politic republican, întrucât ea este una dintre posibilele maladii ce l-ar putea periclita, lovind direct miezul principiilor sale civice. „Necesitatea vigilenţei"[7], adică a unui proces de supraveghere, de verificare continuă a autorităţilor din perspectiva încurajării virtuţii civice şi cu scopul menţinerii non-dominaţiei ca garant al libertăţii este una dintre soluţiile pe care tradiţia republicană le oferă la problema corupţiei. Menţinerea unei atenţii sporite, atitudinea prevenitoare în raport cu eventualele abuzuri stă în sarcina unei societăţi civile puternice. De aceea, încurajarea indivizilor de a se strânge laolaltă pentru a forma un asemenea for de judecare a acţiunilor publice şi/sau politice este un imperativ republican.

O altă particularitate demnă de reţinut din tradiţia republicanismului clasic constă în cerinţa educării unui reflex de a-i valoriza pe acei cetăţeni care aleg să aplice principii precum virtutea civică. Aşadar, tradiţia republicană alege nu atât remediul, cât prevenţia drept cale de soluţionare a maladiei corupţiei. Căci nu

[5] James Madison, Alexander Hamilton, John Jay, *The Federalist Papers,* (ed.) Isaac Kramnik (Harmondsworth: Penguin, 1987).

[6] Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 245.

[7] Pettit, *Republicanism,* 281.

atât pedepsirea celor ce comit fapte de corupție este garantul diminuării sau înlăturării corupției, cât încurajarea virtuții civice în rândul cetățenilor. Acest principiu al orientării pozitive a acțiunilor în funcție de un model de virtute civică face din republicanism o teorie a guvernării insolită.

Astfel, dacă ideea de politică înțeleasă ca practică a virtuții, sau principiile unei guvernări în care implicarea cetățenilor este considerată ca fiind un scop în sine apar drept caracteristici pentru teoria politică republicană, găsindu-şi originea în antichitatea greacă şi/sau romană, este cert că în cazul republicanismului se poate vorbi cel puțin despre o filiație ideatică. Însă, dincolo de această filiație de idei mai există şi alte câteva argumente care pot sta mărturie pentru existența unei tradiții a gândirii politice republicane.

Liniaritatea principiilor politice republicane este reflectată poate cel mai puternic în imaginarea libertății ca non-dominație, întrucât stabilirea cadrelor unui regim în care libertatea cetățenilor să fie evaluată în funcție de independența lor, fie față de o putere politică internă i.e., față de stat, fie de una externă, respectiv a unui stat față de alte state, constituie unul dintre deziderateleesențiale ale republicanismului. Doar această „autonomie" a indivizilor poate constitui fundamentul unui sistem politic care permite cetățenilor să avanseze până într-acolo încât să se poată auto-guverna.

Alte câteva caracteristici de sorginte antică ale acestui tip de regim politic, printre care faptul că el se bazează, pe de-o parte, pe moderație în deținerea şi implicit în manifestarea puterii şi, pe de altă parte, pe necesitatea unei „juste măsuri" în manifestarea intereselor private ajung să se „clasicizeze" ca principii republicane. Manifestarea moderației în deținerea şi exercitarea puterii implică şi ea o consecință directă: libertatea ajunge să nu mai fie garantată de o voință suverană a unui domnitor, ci ea este asigurată de domnia legii.

Dincolo de însemnătatea ideii de independență politică a cetățenilor şi a statului, tradiția republicană clasică mai stabileşte drept condiție necesară a libertății acestora şi autonomia materială şi dreptul la proprietate[8]. Însă, accesul/dreptul la proprietate şi nicidecum excesul în acumularea materială sunt stabilite de tradiția republicană drept precondiții necesare construcției unei republici. Întrucât „republica este o comunitate specifică de cetățeni a căror existență comună se bazează pe legături substanțiale şi pe o noțiune de loialitate mai apropiată de fraternitate sau prietenie decât de un acord asupra instituțiilor sau procedurilor. Obligația politică nu este asumată în întregime voluntar, ci se înrădăcinează în calitatea cetățenilor de membri ai republicii"[9].

Ca o consecință a faptului că republicanismul asumă drept condiție esențială pentru realizarea republicii nu doar necesitatea deținerii proprietății, ci şi o

[8] Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, (London: Routledge, 2002), 6.
[9] Honohan, *Civic Republicanism*, 6.

anumită densitate şi intensitate a relaţiilor sociale, în defavoarea diversităţii şi caracterului difuz al lor, implementarea sa s-ar părea că devine posibilă doar în cazul statelor de o dimensiune relativ redusă. Dificultăţile îndeplinirii celor două condiţii, dublate de exigenţa unor criterii, precum cerinţa formării sau educării morale a indivizilor, munca în serviciul public sau militar, criterii menite să restrângă accesul la cetăţenie la un eşalon de populaţie relativ elitist păreau să împiedice sau cel puţin să limiteze punerea în practică a teoriei clasice republicane.

Pe cale de consecinţă, nu sunt greu de imaginat motivele pentru care teoria clasică republicană a ajuns să fie considerată drept insuficient de ajustată modernităţii, făcând treptat loc altor curente de gândire politică. „Îngustimea" criteriilor sale clasice fundamentale şi, mai presus de acestea, faptul că una dintre precondiţiile republicii clasice presupunea limitarea acumulării materiale precum şi controlul excesului de proprietate, au făcut ca republicanismul clasic să fie puternic marginalizat în condiţiile moderne ale dezvoltării tot mai accentuate a pieţei libere.

Michael Sandel este autorul uneia dintre lucrările care urmăresc destinul ideilor republicane în istoria americană, oferind, poate, analiza cea mai minuţioasă a marginalizării lor ca urmare a afirmării liberalismului[10]. Trei sunt direcţiile prin prisma cărora Sandel construieşte analiza istorică a republicanismului: filosofia dreptului constituţional, economia politică şi filosofia politică. Aşadar, renunţarea la interpretarea constituţiei din perspectiva principiilor în favoarea schiţării unei filosofii centrate în jurul drepturilor, cu alte cuvinte reorientarea filosofiei dreptului constituţional de-a lungul timpului dinspre republicanism spre liberalism produce o primă estompare a valorilor republicane în viaţa politică americană. În al doilea rând, pe măsură ce statul îşi pierde competenţa de a crea valori menite să ghideze cetăţenii în alegerile ce ţin de sfera economică, lăsând astfel loc preferinţelor oarbe, i.e. nereflexive sau „needucate", atât în contextul muncii/producţiei, cât şi în cel al consumului, deci odată cu neutralizarea poziţiei statului vizavi de valorile care ar putea pre-determina viaţa economică, republicanismul a devenit tot mai periferic pe harta opţiunilor de guvernare.

După ce acest neutralism valoric a ajuns să afecteze inclusiv statul, extinzându-se astfel spre întreaga sferă a politicii, nu a mai rămas decât un pas până la „descărnarea" statului de tip republican de atributele sale. Din perspectiva filosofiei politice, liberalismul ajunge să substituie republicanismul atunci când statul rămâne neutru în raport cu întreaga arie de opţiuni şi ţeluri ale cetăţenilor. În lipsa unei diferenţieri şi legitimări axiologice venite din partea statului, cetăţenii decid şi acţionează doar în limita în care nu încalcă libertatea/libertăţile celorlalţi.

[10] Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996).

Deplângând această pierdere de substanță, acest eşec al republicanismului, cartea lui Michael Sandel, apărută în 1996, cu doar un an înaintea publicării volumului *Republicanismul,* semnat de către Philip Pettit, argumentează în favoarea revirimentului ideilor şi principiilor fundamentale ale republicanismului în viața politică americană. Prin lucrarea sa*,* Philip Pettit s-a distanțat de teoria lui Sandel, considerând că aceasta nu dezvoltă şi nu explicitează suficient idealul republican. Cu toate că Sandel analizează destul de amănunțit istoria schimbării idealurilor politice americane începând cu republicanismul din perioada adoptării *Constituției* şi sfârşind cu liberalismul actual, potrivit lui Pettit, sistemului argumentativ oferit de Sandel îi lipseşte tocmai acea plonjare în detaliu cu privire la chestiunea virtuților civice şi a instituțiilor republicane[11]. Seria de critici adresate de Pettit porneşte tocmai de la felul în care Sandel devoalează „natura exactă a acelor idealuri republicane pierdute ale Americii, respectiv ceea ce ele ne cer nouă ca cetățeni şi direcția în care acestea vor ghida politica guvernamentală" [12]. Punctual, faptul că Sandel alege să facă crochiul libertății, văzute ca ideal ultim republican, în culorile libertății pozitive, reprezentându-şi-o ca o „participare" la o comunitate politică ce se auto-guvernează şi care îşi controlează, astfel, destinul, şi nu în linie cu ideea non-dominației e criticat minuțios de Pettit[13]. O altă țintă a criticilor lui Pettit este cea privitoare la lipsa detaliilor în descrierea caracterului sau virtuților necesare cetățenilor în scopul participării lor la „binele comun al autoguvernării"[14].

Din primele două aporii i.e., din conceperea „eronată" a libertății şi din nespecificarea virtuților civice rezultă – consideră Pettit – atât imprecizia în definirea instituțiilor politice cât şi nesesizarea importanței virtuților civice în susținerea bunei funcționări a acestor instituții.

Axat în special pe critica liberalismului, republicanismul propus de Sandel rămâne nebulos, lăsând la o parte detaliile avantajelor sale. Ignorând accentele sale constructive, teoria republicană dezvoltată de Sandel se oferă în mod defavorabil ca soluție pentru viața politică americană[15].

Faptul că gândirea republicană a fost uneori marcată de relativizări ale continuității sale, că ideea existenței unei „tradiții" republicane a fost adesea contestată, că lucrările teoretice ce au marcat acest curent de gândire politică au suferit critici sunt doar câteva argumente ce dovedesc parcursul sinuos al republicanismului de-a lungul timpului. Secolul al XVIII-lea reprezintă punctul de

[11] Philip Pettit, „Reworking Sandel's Republicanism", *The Journal of Philosophy*, vol. 95, nr. 2. (1998): 73-96.
[12] Pettit, *Reworking Sandel's Republicanism*, 73.
[13] Pettit, *Reworking Sandel's Republicanism*, 79.
[14] Pettit, *Reworking Sandel's Republicanism*, 80.
[15] Pettit, *Reworking Sandel's Republicanism*, 81.

cotitură al republicanismului clasic, momentul în care liberalismul ajunge să estompeze, chiar să oculteze ideile republicane.

Rămânând tributare paradigmei clasice a filosofiei politice, celei care nu separă morala de politică, şi are, în consecinţă, o orientare comunitară, principiile politice republicane preced diacronic teoria politică liberală, care, orientându-se tot mai pronunţat înspre autonomia individului, este o teorie caracteristică modernităţii. Curentele majore ale teoriei liberale precum *libertarianismul*, ce promovează ideea maximizării drepturilor şi libertăţilor individuale, sau *liberalismul neutralist*, cel ce exclude tratarea şi garantarea de către stat a unor valori tari – precum virtuţile morale şi cetăţeneşti – ca valori politice, se distanţează radical de republicanism.[16] Pentru variantele teoriei politice liberale, politica nu reprezintă decât un mijloc; ea nu serveşte decât la promovarea şi asigurarea unor drepturi minimale pentru toţi membrii comunităţii politice, menite să le permită indivizilor urmărirea unor proiecte şi atingerea unor scopuri personale pe baza unor valori autonome, diverse şi nu comunitare.

Când liberalismul începe să se impună în teoria politică modernă, concepţia republicană suferă un declin, părăsind astfel prim-planul în care Machiavelli[17] şi ulterior Harrington[18] reuşiseră să o aşeze. Astfel, întrucât teoria liberală îşi păstrează întâietatea şi relevanţa între teoriile politice până în contemporaneitate, concepţia republicană rămâne o voce estompată, chiar marginală în tot acest răstimp. Cu toate acestea, ceea ce se întrevede a fi semnificativ în teoria contemporană republicană este încercarea unei revigorări. Prin această tendinţă de revigorare, teoretizările contemporane aproximează republicanismul mai curând ca o teorie politică ce fondează un set de principii ce nu trebuie să corespundă cu necesitate unui anumit tip de regim politic, ci, dimpotrivă, pot rămâne independente şi, în consecinţă, aplicabile, cel puţin potenţial, inclusiv formelor de guvernare monarhice. Apariţia atât de timpurie a unor principii precum cele enunţate mai sus pare să justifice dezvoltările ulterioare ale unei adevărate filosofii politice comprehensive, republicane, ce implică, totodată şi o teorie reînnoită a guvernării. Aşadar, în noile evaluări, republicanismul ar putea fi definit ca o teorie politică largă, comprehensivă, în esenţa căreia, pe lângă principiile normative se include şi asumă şi principii practice, viabile, ce indică modalităţi concrete de implementare a unei guvernări de tip republican.

Ca o reacţie la marginalizarea istorică a teoriei republicane, începută în secolul al XVIII-lea, în contextul secolului XX, s-a încearcat o revigorare a acesteia. Republicanismul de secol XX s-a dezvoltat pe trei direcţii diferite, ce se suprapun domeniilor din perspectiva cărora sunt discutate principiile republicane, res-

[16] Honohan, *Civic Republicanism*, 1.
[17] Honohan, *Civic Republicanism*, 45.
[18] Honohan, *Civic Republicanism*, 64.

pectiv istoria gândirii politice, teoria constituțională şi teoria politică normativă. Însă, în ciuda pluri-perspectivismului de care dă dovadă, concepția republicană a secolului trecut îşi păstrează, totuşi, unitatea. Ceea ce leagă aproape organic cele trei direcții de manifestare ale republicanismului contemporan este tocmai conştientizarea necesității asumării, la scară largă, de către toți cetățenii, a ideii libertății înțelese ca non dominație.

Ponderea acestei idei revigorante creşte reprezentativ în ansamblul principiilor republicane în condițiile socio-istorice ale contemporaneității. Atunci când societatea se „deschide", ideea libertății ca non-dominație ajunge să fie considerată, în tradiția republicană, drept principiu fundamental deoarece constituie condiția esențială, singura care face posibilă împărtăşirea unor valori politice de către toți cetățenii. Absența oricărei forme de dominație este sigura condiționare socio-culturală care permite aproximarea constantă a ceea ce este bine pentru toți cetățenii şi stabilirea, prin acord comun, ca valoare împărtăşită a acelui bine general asumat ca fundament al construcției şi organizării politice republicane. Aşadar, teoretizarea legăturii dintre libertate şi binele comun al cetățeniei[19] a devenit o preocupare comună a tuturor teoreticienilor republicani contemporani, indiferent de orientarea în care îşi înscriu cercetările.

Aşadar, prima perspectivă din care sunt rediscutate conceptele şi principiile republicane ține de istoria gândirii politice. Această orientare presupune redescoperirea republicanismului clasic pe două filiații: cea neo-ateniană şi cea neo-romană. Inițiată de gânditori precum J. G. A. Pocock[20], prima filiație aşază drept principiu esențial al republicanismului conceptul de virtute civică, pe câtă vreme cea de-a doua, inițiată de Quentin Skinner[21], instituie libertatea drept concept pivot al republicanismului.

Gânditori precum Cass Sunstein[22] şi Frank Michelman[23] subliniază rolul constituției în auto-guvernare şi în promovarea unui bine comun, interpretând Constituția americană într-o cheie republicană. Prin urmare, al doilea unghi din care este revizuită, astăzi, teoria republicană este cel al teoriei constituționale.

Teoria politică normativă este perspectiva care marchează cea de-a treia direcție a republicanismului contemporan. În special în cea de-a doua parte a secolului XX, republicanismul s-a redefinit ca o teorie politică normativă, bazată pe reconsiderarea şi revalorizarea unei linii de gândire ce pare să fi dăinuit

[19] Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, 7.
[20] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975).
[21] Quentin Skinner, „A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy* 117 (2002): 237-268.
[22] Cass Sunstein, *The Partial Constitution,* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).
[23] Frank Michelman, „Law's Republic", *The Yale Law Journal* 8 (1988): 1493-1537.

în toate etapele tradiției republicane şi care, tocmai din această cauză, putea fi considerată nu doar ca o resursă constantă a gândirii republicane, ci, totodată ca miez al acesteia. Dezvoltarea şi rafinarea ideii de libertate ca non-dominație este, fără îndoială, contribuția majoră pe care republicanismul de final de secol XX o aduce filosofiei şi, ulterior, teoriei politice. Dacă Quentin Skinner[24] este cel care reiterează ideea de non-dominație ca sens al libertății descoperită de teoriile moderne ale republicanismului, Philip Pettit reuşeşte să confere cu adevărat notorietate ideii de libertate ca non-dominație, acordându-i statutul de principiu normativ în organizarea şi funcționarea societății republicane[25].

Această noțiune vine să completeze tabloul sensurilor pe care ideea de libertate reuşeşte să le subîntindă până în contemporaneitate. Libertatea pozitivă, cea negativă şi libertatea ca non dominație se consacră, astfel, drept cele trei sensuri ale libertății. Aşadar, recuperarea celui de-al treilea sens al libertății i.e., libertatea ca non-dominație şi construirea unor stratageme, a unor practici socio-culturale prin care acest principiu fundamental să se poată înfăptui constituie punctul germinativ al republicanismului contemporan. În configurarea ideatică a republicanismului contemporan dezbaterea teoretică dintre liberalism şi comunitarianism pare să fi avut un rol decisiv, republicanismul contemporan reprezentând o soluție sau cel puțin o alternativă pentru confruntarea dintre liberalism şi comunitarianism.

Dezbaterile pregnante pe marginea sensurilor libertății şi necesitatea cristalizării unui concept de politică altenativ celor oferite de liberalism şi comunitarianism îi atrage pe unii gânditori influențați de aceste curente de gândire politică înspre teoria republicană. Aceştia ajung să creeze noi tendințe în cadrul teoriei republicane, în ton cu afilierea lor ideatică anterioară[26].

Astfel, se disting două curente dominante în republicanismul contemporan, diferențiate de sensurile pe care le acordă anumitor concepte. Republicanismul *instrumental* acordă cetățeniei o valoare instrumentală, în sensul în care cetățenia este un mijloc pentru asigurarea libertății individuale, şi nu un scop în sine, pe câtă vreme republicanismul *tare* are drept concept central idealul de participare la auto-guvernare, în scopul urmăririi unui *bine comun* tuturor membrilor comunității politice[27]. Primul curent pare a fi mai apropiat liberalismului, întrucât

[24] Quentin Skinner, „Freedom as the Absence of Arbitrary Power", în *Republicanism and Political Theory*, ed. Cecile Laborde and John Maynor (Oxford: Blackwell, 2008), 83-101 şi Quentin Skinner, „On the Slogans of Republican Political Theory", *European Journal of Political Theory* 9 (2009): 1-8.

[25] Lovett Frank, Philip Pettit, „Neorepublicanism - A Normative and Institutional Research Program", *Annual Review of Political Science*, vol. 12, nr. 1 (2009), 11-29.

[26] Ronen Shnayderman, „Liberal vs. Republican Notions of Freedom", Political Studies, vol. 60 (2012), 45.

[27] Honohan, *Civic Republicanism*, 9.

cetățenia, ca participare la comunitatea politică, nu constituie un scop în sine, țelul organizării politice fiind doar asigurarea unor drepturi individuale şi a unei libertăți negative, care permite mai curând urmărirea unor valori personale şi nu a celor comune. Pe de altă parte, republicanismul *tare* vizează structurarea întregii societăți în jurul unor valori predeterminate, cetățenia i.e., participarea la procesul de auto-guvernare al unei comunități politice fiind imaginată ca un scop în sine. Înclinând spre cea de-a doua ramură a republicanismului contemporan, exegetul Iseult Honohan atribuie valențe civice republicanismului, definindu-l drept o variantă a comunitarianismului întrucât acordă mare importanță cetățeniei i.e., caracterului de membru al unei comunități de tip politic, ce se diferențiază de alte tipuri de apartenență bazată pe caracteristici pre-politice de tipul rasei, religiei sau culturii[28]. Preocupări de sorginte comunitariană pentru virtutea civică şi pentru valorile comune, ce ar trebui să determine viața juridică, economică şi politică a societății, întrețin, hrănesc şi tematizările republicane ale lui Michael Sandel[29].

Însă, printre principiile normative vehiculate de gânditorii republicani contemporani, atât din perspectiva unei critici a poziției liberale încă dominante, cât şi cu scopul constructiv de a schița un model republican al sferei politice, se evidențiază mai cu seamă *principiul libertății ca non-dominație*. Acesta a dobândit un statut aparte în economia gândirii republicane contemporane, întrucât el este folosit ca măsură a capacității teoriei politice republicane de a se elibera de insuficiențele liberalismului şi, totodată, ca piatră de hotar între comunitarianism şi republicanism. Cu alte cuvinte, idealul *libertății ca non-dominație* depăşeşte atât conceptul „negativ”[30], de sorginte liberală, al libertății ca non-interferență, cât şi pe cel „pozitiv”[31], ce se reclamă de la comunitarianism, i.e. al libertății ca participare activă la guvernarea comunității politice.

2. Idealul libertății ca non-dominație

Principalul concept ce se cere a fi elucidat pentru a înțelege, în complexitatea ei, teoria politică republicană este cel de libertate înțeleasă ca non-dominație. Acesta se distinge de conceptul pozitiv al libertății, ce promovează ideea că omul este liber doar în măsura în care devine propriul său stăpân, doar prin

[28] Honohan, *Civic Republicanism*, 8.
[29] Honohan, *Civic Republicanism*, 7.
[30] Isaiah Berlin, „Două concepte de libertate”, în *Patru eseuri despre libertate*, (Bucureşti: Humanitas, 1996), 209.
[31] Charles Taylor, „What’s Wrong with Negative Liberty?”, în Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 418.

participarea activă la guvernarea politică, şi care îşi are originea în filosofia politică antică, fiind dezvoltat în doctrinele politice moderne.

Diferențiindu-se şi de semnificația negativă a libertății, aşa cum a fost ea tematizată în tradiția de gândire liberală, în primă instanță, de John Stuart Mill[32] şi ulterior de Isaiah Berlin[33], respectiv ca absență a interferenței din partea celorlalți, conceptul republican al libertății ca non-dominație se doreşte a fi o alternativă constructivă de interpretare.

Însă, cu toate că reuşeşte să completeze sau chiar să nuanțeze celelalte două semnificații ale libertății, conceptul republican al libertății a fost afectat multă vreme de o „eroare" istorică. Această eroare constă în faptul că ideea republicană a libertății ca non-dominație „a căzut, treptat, în uitare pentru gânditorii politici şi activişti; ea a devenit invizibilă chiar şi pentru istoricii gândirii politice"[34]. De aceea, republicanismul contemporan se reconstruieşte pornind tocmai de la încercările de redefinire, de reformulare a ideii de libertate ca non-dominație. Dominând ideologic lumea occidentală, liberalismul, prin multiplele sale forme, a reuşit să impună o anumită perspectivă asupra libertății. Prin urmare, conceptul republican contemporan al libertății se dezvoltă, firește, (şi) ca replică la ideea liberală a libertății înțeleasă ca non-interferență. Republicanismul contemporan porneşte de la următorul argument critic: pentru liberalism, interferența înseamnă o intervenție *actuală, prezentă* în opțiunile, deciziile sau acțiunile unui subiect, pe câtă vreme ideea de dominație se întinde mai departe de simpla ingerință pur *contextuală*, implicând orice imixtiune *posibilă*. Aşadar, conceptul republican al libertății nu vizează absența obstacolelor sau a interferențelor din exterior şi, uneori, nici măcar simpla lor restrângere, ci presupune o limitare radicală a însăşi *arbitrarietății* dominației unor membri ai societății asupra celorlalți sau a statului asupra individului. În sens republican, libertatea este gândită prin raportare față de orice interferență *arbitrară*, fie ea actuală sau *posibilă*. În republicanismul contemporan, cauzele majore ale îngrădirii libertății individuale nu sunt interferențele din exterior, ci, dimpotrivă, ideea arbitrarietății este cea care conferă dominației un caracter periculos: „ceea ce constituie dominația este faptul că, într-o anumită privință, deținătorul puterii are capacitatea de a interfera, în mod arbitrar, chiar dacă nu o va face niciodată"[35]. Republicanismul contemporan depăşeşte problematizarea tipic liberală, folosindu-se de două fațete opuse ale unuia şi aceluiaşi argument. În primul rând, republicanismul demonstrează că şi fără niciun fel de interferență există posibilitatea unei dominații. În al doilea rând, gândirea politică republicană arată şi că este posibil ca, în pofida exercitării unor interferențe exterioare, gradul de libertate al unei persoane să nu

[32] John Stuart Mill, *Despre libertate*, (Bucureşti: Humanitas, 2001), 11.
[33] Berlin, „Două concepte de libertate", 213.
[34] Pettit, *Republicanism,* 50.
[35] Pettit, *Republicanism,* 63.

fie deloc influențat. Deci, cele două noțiuni, i.e. dominația şi interferența, nu sunt interdependente. În lipsa caracterului arbitrar, interdependența nu capătă întotdeauna gravitatea dominației şi, prin urmare, nu amenință atât de puternic statutul libertății, pe câtă vreme dominația, chiar şi atunci când se manifestă voalat, ascunzându-se, ingenios, sub forma simplei *capacități* de a domina, periclitează autenticitatea şi deplinătatea libertății.

Prin urmare, din perspectiva republicană, conceptul negativ al libertății ca non-interferență apare ca imperfect şi mărginit, deoarece nu reuşeşte să anticipeze decât iminența unei interferențe, însă, în lipsa unei actualizări a imixtiunii, nu poate surprinde şi simpla ei posibilitate. Conceptul republican al libertății ca non-dominație reuşeşte, aşadar, să sublinieze aporiile ideii de libertate negativă, atrăgând astfel atenția şi asupra necesității nuanțării sale. Întrucât nimeni nu este cu adevărat liber în măsura în care ajunge să fie supus voinței arbitrare a altcuiva sau a altora, nici măcar în condițiile în care voința agenților dominatori nu ajunge să se actualizeze niciodată; în domeniul în care sunt dominați, subiecții nu sunt liberi, ci ei acționează întotdeauna sub controlul deținătorului puterii i.e., cu „permisiunea explicită sau implicită" a acestuia[36]. Sau, altfel spus, în măsura în care un anumit context permite stabilirea unui raport social inegal, în care un individ sau un grup poate ajunge să limiteze voința sau acțiunea celorlalți după unicul criteriu al „bunului plac", libertatea este dramatic amenințată.

Conform teoriei republicane contemporane[37], dominația implică trei condiții principale: capacitatea unui agent dominator de a interfera, caracterul arbitrar al interferenței şi diversitatea posibilităților de afectare a subiectului dominat.

Pe scurt, pentru a se putea manifesta ca agent dominator, individul uman şi/sau o colectivitate trebuie să dețină o capacitate i.e., resurse şi/sau abilități de a interfera. Această capacitate trebuie să fie deja constituită, să fie actuală, să fie pe deplin dezvoltată, putându-se manifesta într-un contex clar, însă fiind independentă de gradul de probabilitate al manifestării ei efective.

Cea de-a doua condiție, caracterul arbitrar al interferenței implică, pe de-o parte, faptul că agentul dominator nu va ține în niciun fel cont de ideile şi de interesele celui dominat, ci va acționa strict în funcție de bunul său plac şi, pe de altă parte, poate alege aleatoriu inclusiv momentul sau contextul intervenției sale.

Însă teoria republicană contemporană reuşeşte să expliciteze modalitățile dominației (şi) din perspectiva subiectului dominat. Prin urmare, cea de-a treia condiționare vizează obiectul dominației, sau, mai precis, aria afectată de dominație, explorând, totodată, gama de opțiuni care îi mai rămâne subiectului dominat: „Ceea ce se remarcă în cazul acestei clauze este că ea nu menționează toate alegerile, ci doar anumite alegeri. Aceasta subliniază faptul că cineva poate

[36] Pettit, *Republicanism,* 63.
[37] Pettit, *Republicanism,* 52.

domina pe altcineva într-un anumit domeniu al alegerii, într-o anumită sferă, sau aspect, sau perioadă a vietii lui, fără a exercita, însă, dominația în toate"[38]. Prin urmare, însăşi posibilitatea unei restrângeri a numărului şi/sau a varietății opțiunilor disponibile subiectului dominat reprezintă semnul instituirii unei relații de dominație. Odată stabilită, această dominație poate distorsiona atât caracterul previzibil al urmărilor, cât şi rezultatele obținute în urma manifestării opțiunilor respective[39].

Aproape întotdeauna, acțiunea agentului dominator sau interferența exercită o influentă predominant negativă asupra subiectului dominat. Indiferent dacă această imixtiune se manifestă ca o constrângere fizică, sau dacă ea acționează la nivel psihologic, fie prin subminarea directă a voinței subiectului dominat, fie printr-o formă mai subtilă de dominație, respectiv prin manipulare, interferența, dominația este cel mai adesea un act intenționat. Chiar şi manipularea, definită ca „o acțiune ascunsă, care poate lua forma stabilirii de agende, a formării amăgitoare sau non-raționale a credințelor sau dorințelor oamenilor sau a falsificării consecințelor acțiunilor oamenilor"[40], cu toate că nu s-a făcut remarcată până în contemporaneitate, pare să capete astăzi amploare, în special prin dezvoltarea mass-media şi a mecanismelor publicitare. Ea reprezintă, negreşit, o formă de dominație[41].

Mai mult, în cazul în care toate cele trei condiții ale dominației ajung să fie îndeplinite, probabilitatea ca o a patra condiție să survină şi să se manifeste, la rândul său, creşte considerabil. Căci actul dominației nu este desăvârşit până când nu apare şi o „cunoaştere comună" a acesteia. Însă, „cunoaşterea comună" înseamnă, de fapt, o „recunoaştere" a faptului că între părțile implicate există un raport inegal, o relație de dominație, ce persistă chiar în condițiile în care dominația nu se exercită efectiv. Este vorba, deci, de o recunoaştere a posibilității dominației, a probabilității manifestării vreunui gest dominator, de o „acceptare" atât de către agentul dominator, cât şi de către subiectul dominat sau, deopotrivă, de către terțe părți, care nu sunt direct implicate în actul dominării, a existenței unui raport de dominație, de o intuiție a faptului că dominația mocneşte în însăşi relația lor[42].

Cu toate că unii subiecți dețin fie capacitatea, fie resursele necesare, fie şiretenia sau pur şi simplu au şansa de a evita oricare forme de dominație, inclusiv interferențele arbitrare, aceasta nu implică automat invulnerabilitatea tuturor indivizilor față de aceasta[43]. O garanție universală a controlului dominației devine astfel obligatorie.

[38] Pettit, *Republicanism,* 58.
[39] Pettit, *Republicanism,* 54.
[40] Pettit, *Republicanism,* 53.
[41] Pettit, *Republicanism,* 53.
[42] Pettit, *Republicanism,* 60.
[43] Pettit, *Republicanism,* VII.

Republicanismul contemporan defineşte *non-dominația* atât ca un criteriu obligatoriu pentru atingerea libertății, ca un status intersubiectiv, cât şi ca o formă de libertate civilă, ca o libertate a individului uman aflat în sânul comunității şi nu ca o libertate „naturală", i.e. obținută prin izolarea unui individ de restul societății sau prin şansa de a fi ferit de interferențele semenilor săi. Este o formă de libertate ce presupune plasarea individului într-un raport egal cu semenii săi.

Prin urmare, libertatea republicană presupune o formă *artificială* de interelaționare, bazată pe *normele* unei reciprocități: niciun membru al comunității şi niciun grup nu trebuie să asume vreodată, nici măcar potențial, un statut dominator[44]. Astfel, idealul non-dominației reprezintă, în primul rând, un bun *personal,* un deziderat, o valoare dezirabilă pentru fiecare individ în parte, pentru că limitează manifestarea anarhică a libertății celorlalți membri ai comunității.

Faptul că noțiunea libertății înțeleasă ca non-interferență nu se suprapune cu singura idee de libertate pe care tradiția republicană o recunoaşte drept autentică, respectiv cu cea a libertății ca non-dominație, nu înseamnă că liberalismul nu reuşeşte să desemneze şi el o formă posibilă de libertate prin intermediul categoriei libertății negative. Însă, cu toate că noțiunea negativă a libertății surprinde şi ea o formă de libertate, ea nu poate fi aşezată pe piedestalul unui ideal social tocmai datorită faptului că poate apărea în mod natural, fără intervențiile artificiale sau instituționale şi în absența unui design instituțional pe care atingerea oricărui ideal social le presupune.

Aşadar, printre argumentele solide pe care teoria republicană le dezvoltă împotriva ideii liberale de libertate se numără şi cel privitor la condiționarea naturală a libertății ca non-interferență, care nu garantează şi posibilitatea exercitării sale reale. Un agent poate fi astfel limitat în exercitarea efectivă a libertății de lipsa de resurse (de ex. de resurse materiale sau psihologice) astfel încât, în ciuda lipsei oricărei interferențe, el nu va ajunge să îşi manifeste libertatea de care, în teorie, ar beneficia. De cele mai multe ori, în propriile opțiuni, indivizii nu se confruntă în mod strict, direct, cu vreo interferență exterioară, respectiv cu voința altora de a interveni în alegerile lor personale, ci, mai degrabă, ei încearcă să depăşească obstacole sau limitări datorate unor condiții naturale, ce nu au niciun caracter intențional.

În plus, conceperea libertății ca non interferență nu conduce, ea însăşi, la tematizarea acestor condiționări naturale ale libertății, pe câtă vreme conceperea libertății ca non dominație nu ignoră condițiile care pot, în contexte reale, să restrângă foarte mult libertatea individului. Libertatea concepută ca non-interferență nu poate să conducă la eliminarea acestor limitări naturale prin ea însăşi, ci doar indirect, prin impunerea unei alte forme de interferență, menită să le reducă sau chiar să le elimine.

[44] Pettit, *Republicanism,* 82.

Însă, dincolo de toate aceste efecte nefavorabile, condiționarea naturală a libertății ca non-interferență îi conferă acesteia unicul avantaj al extensiei domeniului alegerii potențiale. Spre deosebire de efectele pe care le generează adoptarea libertății ca non-dominație drept principiu politic, asumare ce presupune cel puțin acceptarea tipurilor non-arbitrare de interferență, respectiv a celor destinate să asigure în cea mai mare măsură lipsa dominației, în condițiile non-interferenței, aria de opțiuni este, potențial, mult mai extinsă.

Pentru a demonstra superioritatea concepției republicane a libertății, teoria normativă republicană contemporană dezvoltă argumentul conform căruia, în ciuda avantajului extensiei domeniului alegerii potențiale, valoarea instrumentală intrinsecă a libertății negative promovate în liberalism este inferioară celei republicane[45]. Fiind imaginată ca o condiție necesară tuturor indivizilor pentru implinirea altor țeluri sau valori, deci având o valoare instrumentală, libertatea ca non-dominație câştigă şi atributul de bun *primar*[46], prin faptul că oferă celor care se bucură de lipsa oricărei forme de dominație posibilitatea de a urmări orice alte țeluri.

Mai mult decât atât, cu toate că limitează domeniul alegerii garantând că deciziile majore pe care trebuie să le ia individul nu afectează, în niciun fel, libertatea celorlalți, condiționările artificiale ale libertății ca non-dominație cresc certitudinea cu privire la gradul de libertate de care dispune o persoană.

Astfel, această certitudine provoacă şi o reducere a resurselor consumate pentru ca un individ să îşi asigure un anumit grad de non-interferență din partea celorlalți: este vorba despre evitarea celor puternici, care, în orice moment, ar putea interfera într-un mod ce ar duce la scăderea gradului de libertate individual. În al treilea rând, s-ar elimina necesitatea subordonării ce este datorată unor relații de putere evidente pentru toți, chiar dacă probabilitatea ca cel puternic să profite de ele şi să le exercite este foarte redusă.

Un alt argument în defavoarea conceptului liberal de libertate este că valoarea sa instrumentală poate fi pusă sub semnul întrebării, întrucât capacitatea sa de a oferi şi alte beneficii în afară de asigurarea pentru individ a unui domeniu de non-interferență unde acesta poate să aleagă dintre opțiunile disponibile fără nicio intruziune, fără nicio interferență exterioară, este îndoielnică[47].

Fiind rezultatul unei garanții artificiale, care prezumă preexistența şi asumarea unui set de valori politice, libertatea ca non-dominație poate fi stabilită drept ideal social, fiind revendicată de tradiția republicană drept singura formă de libertate politică autentică.

Însă, pentru a garanta respectarea acestui principiu al non-dominației într-o comunitate sau chiar într-o societate este nevoie de strategii adecvate. Două

[45] Pettit, *Republicanism*, 89.
[46] Pettit, *Republicanism*, 91.
[47] Pettit, *Republicanism*, 87.

sunt liniile majore de la care se poate porni, potrivit noii gândiri politice republicane, un design social menit să deservească scopul asigurării non-dominației: prima, presupunând reciprocitate în exercitarea puterii, se reduce la strategia folosirii puterii doar în scopul contracarării interferenței alterității; cea de-a doua constă într-o strategie a prevederii constituționale a non-dominației[48].

Întrucât o asemenea garantare implică o egalizare a resurselor de care dispune, pe de-o parte, agentul dominator, pe de altă parte, subiectul dominat, astfel încât cel din urmă să se poată apăra împotriva dominatorului, prima strategie nu este întotdeauna cu adevărat fezabilă, pentru simplul motiv că această echivalare a resurselor este aproape imposibil de pus în practică, mai cu seamă în măsura în care este lăsată în seama indivizilor înşişi. În plus, dacă asigurarea non-dominației şi promovarea libertății este lăsată exclusiv la latitudinea indivizilor, ca valoare *personală* şi nu *socială*, din cauza condițiilor diferite în care aceştia îşi duc viața şi a inegalității resurselor de care ei beneficiază în mod contingent în situații concrete, posibilitatea ca principiul non-dominației să fie acceptat în mod inegal, neuniform, creşte considerabil în timp, putându-se astfel ajunge la o concentrare a puterii în mâinile unei minorități şi, implicit, la o formă oarecare de dominație.

În sine, faptul că fiecare individ trebuie să se apere în mod privat contra oricărei interferențe restrânge gradul personal de libertate proporțional cu toate costurile implicate în acest proces de apărare continuă față de interferențele celorlalți. Aceste costuri ajung să fie permanente şi, în ansamblul lor, mult mai mari decât cele pe care le-ar implica existența unui stat menit să preia şi să asume el însuşi rolul de a proteja libertatea indivizilor[49]. Prin urmare devine tot mai evident că în cazul în care non-dominația este asigurată în context privat, de către fiecare individ în parte, gradul de restrângere a libertății este cu mult mai mare decât dacă libertatea ar deveni un scop politic, un „ideal suprem al statului”[50].

Tocmai pentru motivul că promovarea non-dominației nu poate ajunge niciodată la un rezultat relevant pentru întreaga comunitate sau societate în măsura în care ea rămâne în seama unui efort privat al indivizilor, singura soluție viabilă pe care republicanismul o recomandă este ca statul să asume sarcina realizării şi conservării libertății. Şi această soluție este cu atât mai necesară cu cât libertatea nu este doar un bun sau o valoare personală, ci, în egală măsură, una socială. Întrucât beneficiile sale se manifestă inclusiv asupra vieții indivizilor, şi nu doar asupra societății în ansamblul ei, libertatea trebuie să devină, tot mai mult, „o preocupare politică”[51] menită să se constituie ca un scop al societății ca

[48] Pettit, *Republicanism,* 67.
[49] Pettit identifică această situație cu un război civil perpetuu, ea fiind similară stării naturale în care toți poartă un război împotriva tuturor. Cf. Pettit, *Republicanism*, 94.
[50] Pettit, *Republicanism*, 96.
[51] Pettit, *Republicanism*, 92.

întreg. Conceput ca ideal/țel politic neutru, a cărui unică miză este cea de a maximiza gradul de non-dominație al cetățenilor, libertatea ca non-dominație este interpretată de gânditorii republicani contemporani într-o cheie consecvențialistă şi teleologică şi nicidecum deontologică[52]. Cu alte cuvinte, sarcina de a atinge idealul absenței totale a dominației nu cere în mod imperios respectarea unor constrângeri procedurale la fiecare pas parcurs. În acest caz, pentru a împlini țelul libertății ca non-dominație pot fi trecute cu vederea chiar acțiuni care nu pot fi reglementate sau nu respectă în totalitate acest principiu.

Cea de-a doua strategie, a prevederii constituționale a non-dominației, este, potrivit teoriei politice republicane, mult mai eficace, deoarece ea nu ține cont doar de interesul unei singure părți a societății, ci vizează garantarea libertății tuturor membrilor ei. Concepția republicană impune clar statului această sarcină de promovare a libertății ca non-dominație, întrucât doar statul dispune de capacitatea şi de eficiența necesară pentru a realiza această sarcină, doar el este entitatea potrivită pentru asigurarea non-dominației.

3. Republicanism versus liberalism

Delimitarea de paradigmele liberale, egalitriene, comunitariene şi populiste reprezintă strategia primară prin care republicanismul încearcă să se impună pe „piața" teoriilor politice normative contemporane. Însă, ceea ce conferă identitatea singulară a republicanismului între acestea nu este încercarea de depăşire a lor, ci, mai degrabă, dezvăluirea unei arhitectonici alternative acestor curente de gândire politică. Cu toate că teoretizările republicane contemporane implică şi o deconstrucție a acestor trei curente cu care intră în dialog, ce porneşte, punctual, de la diferitele concepții asupra libertății, respectiv de la elementele ce întăresc structura lor argumentativă, fundamentul reconstrucției teoretice republicane contemporane se aşază pe amprenta absenței ideii de dominație din dezbaterea politică proprie zilelor noastre. Întregul eşafodaj al teoriei politice republicane se sprijină pe pilonii ideii de libertate ca lipsă a dominației. Printre argumentele în favoarea conceptului republican de libertate stă şi ideea fundamentală că a fi neliber nu înseamnă a fi constrâns, ci, mai curând, a fi supus unei voințe arbitrare a alterității, fie ea actuală sau potențială.

În plus, însoțind tradiția republicană de-a lungul secolelor, această idee esențială a stat la baza unor instituții fundamentale ale democrației occidentale. Tocmai de aceea şi pentru că potențialul ei de a fi utilizată şi ca barometru al evaluării şi soluționării principalelor dezbateri ale filosofiei politice s-a păstrat încă neepuizat, ea merită să fie readusă în discuție[53].

[52] Pettit, *Republicanism*, 97.
[53] Pettit, *Republicanism*, 4.

Astfel, oglindind, într-o oarecare măsură, reflexul liberalismului de a maximiza non-interferența cu scopul de a spori gradul libertății, teoria politică republicană asumă ca proiect creşterea valorii ideii de libertate ca non-dominație până la cel mai înalt nivel posibil. Trei sunt beneficiile pe care ideea republicană a libertății le comportă, şi care o deosebesc de concepția neagtivă a libertății: „inexistența incertitudinii, îndepărtarea nevoii de a recurge în mod strategic la cel mai puternic, precum şi absența unei subordonări sociale față de ceilalți”[54]. Republicanii se raportează la libertate ca la o valoare ce se cere promovată atât individual cât şi la un nivel comunitar. Cu toate că existența non-dominației ca valoare depinde de caracterul său „inerent instituțional”, şi cu toate că statului i se atribuie sarcina aparent constrângătoare a impunerii şi respectării lui, principiul în sine al non-dominației nu reprezintă, nicidecum, pentru republicani, o formă de limitare. Ca ideal social ce presupune blocarea posibilităților ca ceilalți membri ai societății să domine, într-un mod vizibil sau ascuns, manipulatoriu, un individ, desființarea dominației poate fi realizată în două moduri: fie direct, în condițiile în care indivizii asumă faptul că se situează față de ceilalți membri ai comunității într-un raport egal de putere, fie indirect, prin intermediul unui „regim legal”[55] menit să blocheze posibilitățile de dominare reciprocă a indivizilor, precum şi posibilitatea ca sistemul însuşi să domine pe oricare dintre membrii săi.

Republicanismul se distanțează în mod vădit de teoria liberală atunci când prefigurează funcția şi, implicit, structura statului. Dacă reprezentanții liberalismul rămân întotdeauna reticenți față de orice imixtiune din partea statului în viața individului sau chiar a comunității, chiar şi față de o ingerință ce ar putea să elimine acele tipuri subtile de „bruiaje” luate în discuție de gânditorii politici republicani, precum interferențele potențiale sau manipularea, tradiția teoretică republicană manifestă mai degrabă o lipsă de scepticism față de capacitatea legii şi implicit a statului de a „interfera” şi de a elimina majoritatea formelor de dominație. Libertatea ca non-dominație reprezintă pentru republicanism, începând din perioada sa clasică, standardul ultim la care trebuie să se raporteze rațiunea de a fi precum şi modul de funcționare al statului.

Din punct de vedere social, idealul libertății republicane este în mod vădit mai radical decât cel liberal, deoarece implică nu doar „absența interferenței arbitrare, ci absența capacităților pentru interferența arbitrară”[56].

Întreaga tradiție republicană, spre deosebire de cea liberală, stabileşte o relație specială între ideea de libertate şi lege. Cu toate că admite că există legi care pot constitui o interferență în libertatea persoanei, libertatea în viziune re-

[54] Pettit, *Republicanism,* 274.
[55] Pettit, *Republicanism,* 273.
[56] Pettit, *Republicanism*, 276.

publicană devine posibilă doar prin intermediul unei anumite legiferări. Dimpotrivă, liberalismul ce se revendică, printre alții, de la Hobbes şi Bentham, pare să stabilească un raport „răsturnat" între libertate şi lege, echivalând libertatea cu „tăcerea legii", şi stabilind limitele domeniului exercitării libertății în funcție de ceea ce legea omite să menționeze. Acest raport dintre libertate şi lege reprezintă un prim punct de divergență între republicanism şi liberalism.

Diferența dintre concepția liberală „negativă" a libertății şi dezideratul republican al libertății ca non-dominație poate fi determinată şi în funcție de perspectivele celor două teorii asupra naturii şi statutului legii: teoria liberală imaginează legea ca o formă de constrângere, chiar şi atunci când această constrângere este limitată şi controlată, pe câtă vreme teoria republicană ia în considerare caracterul rațional al legii şi ideea că legea asumă scopul înalt al garantării unei forme egale de libertate. Asumând că legea reprezintă, totuşi, o formă de interferență, teoria republicană stabileşte legea drept unica modalitate de protecție împotriva diversității de manifestare a dominației şi împotriva generării dominației între membrii comunității sau la nivelul puterii statale. Exagerând, desigur, se poate afirma că, dacă pentru teoria liberală libertatea e concepută dincolo de lege, aceasta fiind aşezată de logica liberală pe acelaşi plan al „răului" ca şi formele de constrângere manifestate asupra individului de către alteritate, pentru teoria republicană dimpotrivă, tocmai legea constituie condiția sine qua non a libertății.

Pentru adepții liberalismului, necesitatea asigurării unui grad cât mai mare de libertate tuturor membrilor societății constituie singurul mod de a „justifica" interferența legii şi de a „legitima" constrângerile exercitate asupra libertății individului impuse prin intermediul acesteia. Întrucât reducerea gradului total de constrângere devine posibilă numai prin intermediul constrângerii[57].

Pentru republicani, legea nu înseamnă atât constrângere şi interferență, cât mai degrabă o posibilitate fundamentală de a reduce gradul de dominație în cadrul unei societăți.

În al doilea rând, prin intermediul aceluiaşi concept al libertății ca non-dominație, republicanismul intră în dialog şi cu egalitarianismul. Fiind distribuită în mod egal şi fiind exercitată de toți indivizii cu aceeaşi intensitate, ideea republicană a libertății nu se îndepărtează prea tare de valoarea unui bun egalitarian, în ciuda faptului că paleta de opțiuni ce pot fi exercitate în absența unui factor dominator diferă ca extensie de la individ la individ. De altfel, întreg proiectul republican este construit în jurul idealului unei egalități de tip structural/ politic, ce ignoră resursele şi oportunitățile şi în care oamenii sunt protejați în mod egal împotriva dominației.

Chiar dacă principiul libertății ca non-dominație este la fel de important pentru viața comunității cum este şi pentru individ, sensul republican al libertății

[57] Pettit, *Republicanism*, 84.

nu coincide cu interpretarea pozitivă, de sorginte comunitariană, a libertății, adică nu se suprapune total dreptului de participare democratică la viața politică[58]. Republicanismul se delimitează prin aceasta atât de o perspectivă comunitariană, cât şi de una populistă.

Tot o formă de delimitare conceptuală reprezintă şi critica populismului prin dezvoltarea unor argumente împotriva democrației directe. Întrucât republicanismul prevede ca statul să nu aibă un rol subordonat față de popor, ci unul de mandatar, cu scopul de a preveni astfel excesele tiraniei majorității sau orice altă formă de manifestare a arbitrariului în viața politică, democrația directă nu este nicidecum forma ideală de constituire a unei guvernări republicane[59].

Astfel, condiția „imperiului legii", ce presupune ca guvernul să opereze doar prin legi care respectă, la rândul lor, anumite cerințe de ordin constituțional precum generalitatea, neretroactivitatea sau precizia, constituie doar unul dintre mecanismele prin care se previne funcționarea pe baze arbitrare a statului. A doua este condiția dispersiei puterii. Aceasta înseamnă aplicarea principiului separării puterilor în stat şi organizarea politică a acestuia în forme precum bicameralismul sau federalismul. Cea de-a treia condiție constituțională pentru prevenirea arbitrarietății în viața politică este cea a stabilirii unor mecanisme de control asupra majorității: voința majoritară trebuie să fie îngreunată în a-şi impune intenția de schimbare a unor chestiuni constituționale fundamentale[60].

Prin urmare, pluralismul este marca sub care se așază limbajul politic republican. Spre deosebire de alte limbaje politice, ce nu acceptă deloc sau sunt mai mult sau mai puțin opace la revendicări de tip multicultural, feminist sau environmentalist, limbajul politic republican este unul care permite formularea unor revendicări cât mai diverse adresate statului. Încurajarea vehiculării pe scară largă a acestui limbaj în scopul exprimării unor noi interese ale cetățenilor sau a formulării revendicărilor făcute statului cu privire la implementarea unor noi politici publice reprezintă un pas important în menținerea dinamismului idealului libertății republicane. Însă, puterea de a se pronunța în cadrul guvernării este doar un corolar al posibilităților prin care cetățenilor li se îngăduie să conteste deciziile şi acțiunile guvernării. Simplul fapt că acțiunile guvernării nu sunt considerate a fi doar ecoul manifestării voinței populare, ci sunt socotite contestabile, stă drept măsură a vegherii cetățeneşti asupra mecanismelor decizionale din sfera politicii şi a unei implicări active şi permanente a cetățenilor în treburile politice şi comunitare. Această idee a unei democrații contestatorii, ce se ba-

[58] Pettit, *Republicanism,* 8.

[59] A se vedea pentru aceasta observația critică a lui Philip Pettit împotriva interpretărilor teoriei politice republicane drept comunitariană sau populistă, sub influența Hannei Arendt. Democrația directă, așa cum este ea susținută de Arendt în diverse texte. Vezi Pettit, *Republicanism,* 8 şi Hannah Arendt, *On revolution*, (London: Penguin Books, 1990), 175.

[60] Pettit, *Republicanism,* 277.

zează pe un sistem de contestare a tuturor deciziilor şi acţiunilor guvernării, fie ele executive, legislative sau judiciare nu pare să se întrăineze prea tare de dezideratele unei democraţii deliberative. Democraţia de tip contestatoriu priveşte şi ea, întocmai celei deliberative, chestiuni de interes comun.

Gândită ca o alternativă la orice tip de orânduire politică ce îşi asumă sarcina medierii doar între diferite grupuri de interese, care nu reprezintă niciodată toate palierele societăţii, democraţia contestatorie reprezintă o formă incluzivă de guvernare[61]. Însă, garantarea incluziunii unui număr cât mai mare de cetăţeni în viaţa politică nu ţine doar de existenţa unei structuri legislative şi instituţionale ce îşi asumă acest rol, ci depinde şi de existenţa unei sfere publice. Sfera publică reprezintă pulsaţia publică a comunităţii, un proces de reflecţie prin care se formează credinţe sau conţinuturi de cunoaştere comune[62].

Dacă sfera publică este definită de republicani ca „actualizare" a vieţii publice a societăţii, instanţa care face posibilă această manifestare a pulsaţiei publice, cadrul pe fundalul căruia survin toate mecanismele publice de reflecţie, este reprezentată de societatea civilă. Această componentă este considerată a fi fundamentală, întrucât proiectul implementării cadrului legal sau instituţional al unui regim republican este dependent de existenţa ei. În cadrul unui sistem (politic) republican, faptul că instituţiile sunt apanajul statului nu asigură ipso facto şi durabilitatea lor; dimpotrivă, încrederea în acestea şi respectul pentru ele sunt cele care garantează cu adevărat trăinicia lor[63].

Rolul societăţii civile este de a fi resortul unui complex de mecanisme ce fac posibilă geneza normelor civile şi constituirea lor ca o reţea de „norme care domnesc efectiv, independent de constrângerea statului, în domeniul societăţii civile"[64]. Această independenţă practică a normelor faţă de legi este doar una relativă, fiind determinată de faptul că normele civile apar mai cu seamă ca un set de raţiuni normative[65], care reuşesc, uneori, să depăşească simplele limitări legale, ce induc, automat, agenţilor un anumit comportament. Cu toate acestea, raportul stabilit între legi şi normele civile este determinat de o anumită circularitate: menită să completeze legile, reţeaua de norme civile capătă o eficacitate mai mare proporţional cu măsura în care este susţinută la rândul ei de către legi[66].

[61] Pettit, *Republicanism*, 78.

[62] Pettit, *Republicanism*, 165. Legătura între sfera publică şi gradul de non-dominaţie al unei societăţi este discutată în mai multe instanţe de Philip Pettit în *Republicanismul*, în partea a doua a cărţii, cea dedicată guvernării republicane, acolo unde se tratează scopurile teoriei politice republicane prin prisma implementării lor concrete, dar şi relaţia dintre societatea civilă şi guvernare.

[63] Pettit, *Republicanism,* 241.

[64] Pettit, *Republicanism,* 241.

[65] Pettit, *Republicanism,* 280.

[66] Ideea că legea necesită un anumit nivel al moralităţii membrilor societăţii şi că moralitatea este întreţinută la rândul ei de existenţa şi manifestarea legii, îşi are deja originea în opera

Această rețea de norme se structurează gradual în sânul societății civile. Alegerea de către indivizi a anumitor norme ca principii de acțiune, pe baza asumării anumitor valori constituie prima etapă a construcției acestei rețele. Un mecanism de aprobare a respectării şi de condamnare a nerespectării normelor în cauză reprezintă cel de-al doilea pas al formării rețelei de norme civile. Al treilea moment al constituirii rețelei de norme este reprezentat, deopotrivă, de procedeul de legitimare a adoptării acestor norme de către ceilalți membri ai societății şi de algoritmul de demotivare a celor care nu asumă normele. Pentru ca rețeaua de norme civile să se desăvârşească, adică să îşi atingă întregul potențial, este nevoie ca normelor vehiculate să li se (re)cunoască relevanța, cel puțin la nivelul grupului în care ele survin, dacă nu chiar al societății în ansamblul ei. Această (re)cunoaştere ce poate fi definită prin analogie cu un „salt" înspre o credință comună[67] se suprapune înscrierii normelor în sfera publică, contribuind astfel la consolidarea acesteia.

Pentru un regim republican, este imperios ca printre credințele comune şi principiile manifeste ca sferă publică să fie „înregistrată" şi ideea non-dominației. Pentru ca libertatea în sensul ei republican să existe efectiv pentru indivizi şi pentru ca toți cetățenii să se poată bucura în mod egal de absența dominației, nu este suficient ca statul să dezvolte politici publice care să o instituie, sau legi menite să o garanteze. Numai prin intermediul trecerii principiului non-dominației în „registrul" sferei publice se poate extinde aria cetățenilor care ajung să beneficieze de avantajele sale. Întrucât, într-un regim republican, sfera publică nu are statutul unui „cadru" politic reprezentabil, adică nu se suprapune nici statului, dar nici societății civile, ci este o formă de actualizare a vieții publice a societății. Sfera publică corespunde, astfel, mai degrabă unui concept abstract, ce ar putea fi imaginat ca o „arhivă vie", de a cărei întreținere se preocupă atât statul, prin intermediul unor politici publice şi, implicit, prin legi, cât şi societatea civilă, prin generarea normelor civile, a registrului său normativ.

„Înregistrarea" caracterului concret al principiului non-dominației în această arhivă vie reprezintă transmiterea unui conținut de cunoaştere dinspre stat spre cetățeni. Ceea ce statul transmite prin acest procedeu de înregistrare în viața publică a unei comunități este certitudinea faptului că cetățenii sunt protejați efectiv împotriva dominației. Conştiința comună, publică, a non-dominației, siguranța cetățenilor că sunt protejați de orice formă de arbitrarietate ce i-ar putea afecta şi nu numai politicile pe care statul le dezvoltă cu scopul promovării valorilor republicane sunt elementele care sporesc eficiența reală a lipsei de dominație[68]. Prin înscrierea în sfera publică, ideea non-dominației ajunge să fie (re)cu-

lui Machiavelli. Datând, astfel, de la începuturile modernității, ea este nuanțată în teoria politică republicană contemporană. Cf. Pettit, *Republicanism*, 242.

[67] Pettit, *Republicanism*, 243.

[68] Pettit, *Republicanism*, 167.

noscută, de toate părțile implicate în raporturi ce țin de domeniul vieții sociale în întregul ei.

Deci şi non-dominația necesită, pentru a exista, acelaşi tip de re(cunoaştere) comună – de către toate părțile afectate – pe care îl reclamă şi dominația[69]. Pe lângă evidențierea ideii de non-dominație drept valoare fundamentală şi deopotrivă cu sporirea dorinței de a adera la aceasta până la asumarea ei generală, înscrierea absenței dominației în sfera publică are ca efect interiorizarea acesteia ca o formă veritabilă de putere. Pentru republicani, non-dominația ajunge să însemne şi „*puterea* unui agent de a putea preveni diferite daune care s-ar putea să i se întâmple"[70] devenind, astfel, marca acelui control pozitiv necesar individului în viața personală.

Concluzii

Aşa cum era de aşteptat într-un astfel de capitol cu valențe propedeutice, explicitarea principiilor şi valorilor republicane şi, mai cu seamă, surprinderea continuității lor de-a lungul istoriei, fac parte din exercițiul demonstrării existenței unei tradiții republicane şi al dovedirii trăiniciei şi vitalității sale. Însă, ceea ce este cu adevărat interesant în cazul republicanismului este că principiile şi valorile republicane îşi păstrează calitățile în autonomie față de tradiția pe care o fondează. Tocmai de aceea, şi instituirea unor principii sau valori republicane poate fi spontană şi nu necesită vreo tradiție de aplicare a unui sistem de guvernare republican. În ciuda înfățişării sale sub forma unei tradiții, republicanismul pare să rămână totuşi independent de acel principiu al obligativității unei *transmiteri istorice*, liniare directe şi – mai ales – totale. Întemeindu-se ca sistem axiologic ce poate căpăta întrebuințări politice, republicanismul se oferă în primul rând ca o opțiune, ca alternativă ori de câte ori survine o criză a valorilor, politică sau chiar de natură economică. Aderarea la republicanism ca sistem de organizare politică poate fi, astfel, făcută gradual pornind de la aplicarea treptată a principiilor şi valorilor republicane.

În plus, făcând din valori şi principii lamurile sale, republicanismul poate furniza soluția pentru probleme de natură sistemică, oferind mult mai mult decât modeste rezolvări provizorii ale unor probleme punctuale. Pentru a da doar câteva exemple, republicanismul luptă pentru eradicarea corupției, încurajează justa măsură în împărțirea resurselor şi auto-limitarea în folosirea lor şi stabileşte non-dominația ca principiu fundamental al vieții sociale şi politice. În plus, el îmbogățeşte importanța societății civile în ansamblul sistemului politic, folosin-

[69] Pettit, *Republicanism*, 70.
[70] Pettit, *Republicanism*, 69.

du-se de ea ca de un cadru pentru reconstrucția şi cultivarea unei sfere publice, necesare împărtăşirii principiilor şi valorilor, (re)cunoaşterii lor generale, şi antrenării unei voințe comune în scopul aplicării lor în acțiuni.

În special în contextul depăşirii *subite* a formei de totalitarism ce a condiționat atâtea societăți din estul european în ultima jumătate a secolului XX, în condițiile poziționării acestor societăți pe „şantierul" democrației, conştientizarea importanței instituirii unei asemenea sfere publice ca apanaj al societății civile, era vitală. Pe de altă parte, cultivarea virtuții civice, a principiului non-dominației şi a justei măsuri s-ar putea stabili şi acum, cu toată întârzierea, drept precepte ale unor societăți ce suferă încă metehne (post)totalitare.

Dacă a „împrumuta", în ansamblul său, sistemul propus de tradiția republicană în scopul implementării sale drept cadru al unor societăți post-totalitare ar reprezenta un proces de aculturație mult prea complex şi dificil, toate principiile republicane de rânduială socială şi politică analizate până aici ar fi recomandate tuturor acestor societăți, încă bolnave, măcar ca simplă metodă curativă sau ca alternativă provizorie în tranziția actuală.

Bibliografie citată

Arendt, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1990.

Berlin, Isaiah. „Două concepte de libertate". În *Patru eseuri despre libertate*. Bucureşti: Humanitas, 1996.

Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics,* ed. J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. London: Routledge, 2002.

Lovett, Frank, Philip Pettit. „Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program". *Annual Review of Political Science* 12, 1 (2009): 11-29.

Machiavelli, Niccolo. *The Complete Works and Others.* trad. Allan Gilbert, 3 vol. Durham, NC: Duke University Press, 1965.

Madison, James, Alexander Hamilton, John Jay. *The Federalist Papers,* ed. Isaac Kramnik. Harmondsworth: Penguin, 1987.

Michelman, Frank. „Law's Republic". *The Yale Law Journal* 8 (1988): 1493-1537.

Mill, John Stuart. *Despre libertate.* Bucureşti: Humanitas, 2001.

Pettit, Philip. „Reworking Sandel's Republicanism". *The Journal of Philosophy* 95, 2 (1998): 73-96.

Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

Shnayderman, Ronen. „Liberal vs. Republican Notions of Freedom". *Political Studies* 60, 1 (2012): 44-58.

Skinner, Quentin. „On the Slogans of Republican Political Theory". *European Journal of Political Theory* 9 (2009): 1-8.
Skinner, Quentin. „A Third Concept of Liberty". *Proceedings of the British Academy* 117 (2002): 237-268.
Skinner, Quentin. „Freedom as the Absence of Arbitrary Power". În *Republicanism and Political Theory*, ed. Cecile Laborde şi John Maynor, 83-101. Oxford: Blackwell, 2008.
Sunstein, Cass. *The Partial Constitution.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
Sydney, Algernon. *Discourses Concerning Government*, ed. T. G. West. Indianapolis: Liberty Classics, 1990.
Taylor, Charles. „What's Wrong with Negative Liberty?". În *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, ed. Robert E. Goodin şi Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Bibliografie suplimentară

Besson, Samantha, José Luis Martí, ed. *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Brennan, Geoffrey, Robert Goodin, Frank Jackson, Michael Smith, ed., *Common minds: Themes from the philosophy of Philip Pettit.* Oxford: Oxford University Press, 2007.
Dagger, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
Honohan, Iseult, Jeremy Jennings. *Republicanism in Theory and Practice*. London: Routledge, 2006.
Laborde, Cécile, John Maynor, ed. *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell, 2008.
Laborde, Cécile. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Lovett, Frank. *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
Lovett, Frank. „Republicanism". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2010. http://plato.stanford.edu/entries/ republicanism/.
Marti, Jose Luis, Philip Pettit. *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain.* Princeton: Princeton University Press, 2010.
Maynor, John W. *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press, 2003.
Pettit, Philip. *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
Skinner, Quentin. *Hobbes and Republican Liberty.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
van Gelderen, Martin, Quentin Skinner, ed. *Republicanism: A Shared European Heritage*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Viroli, Maurizio. *Republicanism.* New York: Hill and Wang, 2002.
Weinstock, Daniel, Christine Nadeau, ed. *Republicanism: History, Theory, and Practice*. London: Routledge, 2004.

Teoria critică*

Ruxandra IVAN

Introducere

„Felix Weil, fiu de milionar, fondează un Institut de Marxism, în speranța ca într-o zi să-l predea unui stat sovietic german victorios": acesta este titlul primului capitol al uneia din cele mai complete istorii a şcolii de la Frankfurt, semnată de Rolf Wiggershaus[1]. Este vorba aici de Institutul pentru Cercetări Sociale de la Frankfurt, creat în 1929, şi care va deveni creuzetul a ceea ce cunoaştem azi sub numele de „Şcoala de la Frankfurt" sau „teoria critică"[2]. Se pare, de asemenea, că odată cu crearea Institutului, se pun bazele unei şcoli de gândire; acest lucru nu va deveni însă manifest decât treizeci de ani mai târziu, atunci când apare denumirea de „Şcoala de la Frankfurt", aplicată acestui curent din afara sa, aşa cum se întâmplă cel mai adesea[3]. Termenul de „teorie critică" este însă mai vechi, şi este folosit chiar de cel care este considerat părintele Şcolii de la Frankfurt, Max Horkheimer, într-un articol scris în 1937[4].

Aşadar, acestea sunt originile curentului intelectual care va fi examinat în acest capitol şi care, după cum se va vedea în cele ce urmează, poate fi considerat a fi o teorie politică, deşi nu se regăseşte neapărat în strategii politice explicite şi cu atât mai puțin în politici publice aplicate. Acest curent intelectual debutează cu un Institut de cercetări în jurul căruia se adună câțiva intelectuali evrei din Frankfurt în anii '30; ei vor emigra în Statele Unite ale Americii după ascensiunea nazismului, unde îşi vor continua reflecția ce se va cristaliza în deceniile următoare sub denumirea de „teorie critică".

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului *Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

[1] Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge, Massachussetts: The MIT Press, 1994).

[2] Cele două noțiuni nu se suprapun, dar voi detalia acest lucru ulterior.

[3] Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 2.

[4] Max Horkheimer, „Traditional and Critical Theory" (1937), în *Critical Theory. Selected Essays*, ed. M. O'Connell (New York: Continuum Press, 1999), 188-243.

Există două sensuri ale acestei noțiuni: într-un sens restrâns, expresia se referă la lucrările şi curentul de gândire izvorâte din Şcoala de la Frankfurt. Mai precis, autorii care sunt identificați cu această şcoală sunt Max Horkheimer, considerat, de altfel, şi părintele fondator al Şcolii, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Lowenthal şi Jurgen Habermas. În sens larg, prin „teorie critică" se înțelege orice demers filosofic având drept scop emanciparea umană – iar în acest sens teoria critică poate fi asociată şi cu teorii sau curente precum feminismul ori tiermondismul/postcolonialismul. Ambele sensuri se referă însă la demersuri teoretice profund normative, acesta fiind unul din punctele în care teoria critică, cel puțin în ceea ce priveşte ştiințele sociale, se distanțează de pretențiile de „obiectivitate ştiințifică", asumându-şi explicit o sarcină emancipatorie şi o poziție etică şi morală. Din acest punct de vedere, teoreticienii critici pleacă de la cea de-a unsprezecea teză a lui Marx asupra lui Feuerbach, când acesta spune că „până acum, filosofii s-au limitat la a intepreta lumea în diferite moduri, în timp ce important era să încerce să o schimbe"[5] Există două obiective pe care teoreticienii critici încearcă să le îndeplinească concomitent: „în primul rând, ei vor să mențină caracterul normativ al unor concepte filosofice precum adevărul şi dreptatea; iar în acelaşi timp, vor să examineze contextele în care acestea s-au dezvoltat şi cele în care pot fi cel mai bine promovate în practică"[6]. Pornind de la filosofie, teoria critică s-a extins încet-încet, acoperind domenii ca etica, filosofia politică, filosofia istoriei, sociologie, ştiințe politice şi chiar teoria relațiilor internaționale. Diversitatea nu este doar una disciplinară, ci se referă chiar la pozițiile exprimate de membrii nucleului Şcolii de la Frankfurt: „Nu a existat nicio paradigmă unitară, nici vreo schimbare de paradigmă care să includă toate elementele care sunt acum asociate cu termenul *Şcoala de la Frankfurt*"[7]. Voi încerca, totuşi, în cele ce urmează să identific pozițiile care îi leagă pe teoreticienii asociați îndeobşte cu această etichetă. Acest capitol va începe prin a elucida bazele ontologice şi epistemologice ale teoriei critice şi va încerca să identifice dacă există o metodă proprie acestui demers. În cea de-a doua secțiune îmi propun să circumscriu conceptual noțiunea de „teorie critică" şi să arăt care sunt ideile care stau la baza ei. Voi examina mai apoi câteva dintre ideile cele mai importante lansate de teoreticienii critici de-a lungul timpului, de la critica ideologiei până la teoria acțiunii comunicative. A patra secțiune va fi dedicată analizei impactului pe care l-a avut teoria critică în domeniul relațiilor internaționale. Voi încheia printr-o foarte scurtă evaluare a

[5] Karl Marx, *Theses on Feuerbach* (1845), http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/ theses.pdf. Accesat la 8 martie 2012.

[6] James Bohman, „Critical Theory", în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2012, URL = http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/critical-theory. Accesat la 30 martie 2012.

[7] Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 3.

consecinţelor teoriei critice în politica aplicată, precum şi a ecoului pe care aceasta l-a avut în spaţiul românesc.

1. Ontologie, epistemologie, metodă

Dacă ar fi să rezum într-o propoziţie demersul intelectual al teoriei critice, aş spune că aceasta reflectează asupra perenităţii problemei dominaţiei, încercând în acelaşi timp să identifice modalităţile cele mai potrivite pentru emanciparea omului faţă de această dominaţie permanentă. Dincolo de acest rezumat simplificator însă, nuanţele şi subtilităţile reflecţiei şcolii de la Frankfurt obligă la o detaliere mai fină a logicii şi, bineînţeles, a dialecticii (este vorba, nu-i aşa, de o şcoală dezvoltată din marxism) ce i-a determinat pe autorii critici să afirme perenitatea dominaţiei, dar şi posibilitatea emancipării.

Originile teoriei critice pot fi identificate în secolul Luminilor, în scrierile lui Kant, dar şi în opera lui Hegel şi, mai ales, Marx; există de asemenea influenţe ale lui Nietzsche şi Max Weber. Cu certitudine, autorii asociaţi Şcolii de la Frankfurt sunt marxişti, însă apropiaţi mai degrabă de scrierile de tinereţe ale lui Marx. Ei sunt interesaţi cu precădere de problema alienării şi de modul în care capitalismul afectează, perverteşte, corupe esenţa fiinţei umane. De asemenea, ei caută o bază empirică pentru teoriile lui Marx, motiv pentru care insistă pe o metodologie de cercetare empirică interdisciplinară.

Teoreticienii Şcolii de la Frankfurt, puternic influenţaţi de scrierile lui Marx, au pornit de la o *ontologie materialistă*, considerând economia o infrastructură a activităţilor umane. Cu toate acestea, structuralismul lui Marx s-a atenuat pe parcursul cercetărilor întreprinse la Frankfurt, iar mai târziu, ei s-au arătat dispuşi să investigheze posibilitatea găsirii unui echilibru între structură şi agenţă – cu alte cuvinte, între determinările obiective ale mediului social şi posibilitatea agenţilor de a modifica structurile sociale prin comportamentul lor. De asemenea, teoreticienii şcolii critice, mai ales cei din a doua generaţie, s-au ocupat aproape exclusiv cu ceea ce în gândirea marxistă s-ar defini ca „suprastructura", şi anume cu chestiuni legate de societate, artă, etică, şi mai puţin cu cele economice.

Din punct de vedere *epistemologic*, normativismul şcolii de la Frankfurt conduce către concluzia că aceasta se opune pozitivismului în ştiinţele sociale. Amintind, de asemenea, ideea lui Kant conform căreia o reflecţie asupra limitelor cunaşterii este absolut necesară pentru orice formă de teoretizare, precum şi imperativul contextualizării istorice a oricărei forme de cunoaştere – preluat de la Marx, este lesne de înţeles de ce teoria critică se situează pe versantul hermeneutic al dezbaterii explicaţie-înţelegere[8]. Mai mult decât atât, normativis-

[8] Vezi, pentru o clarificare a celor două poziţii în ştiinţele sociale, Georg Henrik von Wright, *Explicaţie şi înţelegere* (Bucureşti: Humanitas, 1995).

mul asumat duce la o propensiune specială pentru empirism. Pentru teoreticienii critici, orice teorie socială trebuie să aibă o utilitate practică evidentă, precum şi o structură argumentativă care să producă probe în sprijinul eficacităţii ei[9]. În cele din urmă însă, statutul epistemologic al unei teorii critice rămâne destul de ambiguu, deoarece ea nu oferă în primul rând o producţie de date ştiinţifice, ci constituie un îndrumar al acţiunii practice: „Dacă o teorie critică este un tip de cunoaştere, pare evident că aceasta nu este un tip de cunoaştere *ştiinţifică*"[10]. Mai mult decât atât, relaţia dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii nu este niciodată una obiectivă sau inocentă, şi conştientizarea acestei relaţii trebuie inclusă în teoretizare. În această interacţiune dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii, fiecare parte contribuie la construcţia celeilalte: atât cercetătorul influenţează realitatea socială pe care o observă, modificând-o în chiar procesul acestei observaţii, cât şi realitatea socială observată modifică sistemul de comportament şi credinţe al cercetătorului (observaţia antropologică este aici cel mai edificator exemplu). Aşadar, între subiectul cunoaşterii şi obiectul investigat există o relaţie reciproc constitutivă[11].

În acelaşi timp – şi acest lucru se referă, în cele din urmă, şi la dimensiunea epistemologică a teoretizării critice – membrii şcolii de la Frankfurt îşi fac o profesiune de credinţă din critica ideologiei, postulând că orice credinţe şi atitudini ideologice nu pot fi decât false, iar sarcina cunoaşterii este de a demonstra acest lucru. În cele din urmă, o atitudine teoretică critică este „cea mai avansată poziţie a conştiinţei care ne este disponibilă în situaţia noastră istorică"[12]. Cu toate că pun un accent deosebit pe această contextualizare istorică a cunoaşterii, membrii şcolii de la Frankfurt resping relativismul, păstrându-şi încrederea în universalitatea unor valori precum adevărul sau dreptatea.

Dacă mai coborâm un nivel în evaluarea fundamentelor teoriilor critice, ajungând cu investigaţia la *nivelul metodologic*, constatăm că, preocupaţi fiind de chestiunile mai stringente ale epistemologiei şi eticii cercetării, teoreticienii critici nu au dezvoltat metode proprii pentru o cercetare empirică din perspectiva unei ştiinţe sociale critice[13]. În ciuda pretenţiilor lor de a se ţine cât mai aproape

[9] „Dacă este ca un corp de propoziţii să se constituie într-o *Wissenschaft,* acesta nu ar trebui să fie doar o cutie neagră care apare pe scenă de nicăieri şi se transformă în mod inexplicabil într-un ghid de încredere pentru acţiune de succes; *Wissenschaft* nu este o revelaţie…". Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 89.

[10] Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, 91.

[11] Mai mult despre relaţiile reciproc constitutive, în care fiecare termen este ceea ce este în virtutea raportării sale la celălalt termen, în G.W.F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History* (Indianapolis: Hackett, 1998), 30.

[12] Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, 94.

[13] Donald E. Comstock, „A Method for Critical Research", in *Readings in the Philosophy of Social Science*, ed. Michael Martin şi Lee C. McIntyre (Cambridge: The MIT Press, 1994), 625-639, 625.

de nivelul empiric, teoreticienii critici par să se cantoneze în dezbateri academice prea puțin transparente pentru cei cărora pretind să li se adreseze şi pentru cei pe care, în cele din urmă, vor să-i emancipeze. Iată critica pe care o face Comstock teoriei critice, din punct de vedere al metodelor pe care le adoptă: „Întrebările pe care le formulează sunt întrebări teoretice şi răspunsurile pe care le oferă sunt menite să ducă la evoluția cunoaşterii teoretice, şi nu a practicii politice. Aceasta se întâmplă pentru că atât ştiința socială din curentul principal (*mainstream*), cât şi analiza radicală, sunt practicate aproape integral în medii academice şi pentru că prima a adoptat în mod conştient epistemologia ştiinței pozitive, iar cea de-a doua în mod inconştient”[14]. Credibilitatea acestei considerații trebuie însă judecată şi din perspectiva radicalismului lui Comstock însuşi, care îşi deschide textul cu un citat din Mao Tze-Dong şi care deplânge, în cele din urmă, faptul că teoreticienii critici nu reuşesc să mobilizeze masele pentru revoluția mondială. El propune o metodă puțin obişnuită pentru ceea ce considerăm în general a fi ştiința: „O metodă critică coerentă, care să trateze societatea ca pe o construcție umană, iar pe oameni, ca subiecți activi ai acelei construcții, ar fi bazată pe un *dialog* cu subiecții săi, mai degrabă decât pe observația sau pe manipularea experimentală a oamenilor. O ştiință socială critică trebuie să contribuie direct la revitalizarea discursului moral şi a acțiunii revoluționare...”[15].

Comstock pare să ignore însă metodologia explicită a teoriei critice de la Adorno încoace, şi anume, critica imanentă. Această metodă nu are însă precizia cerută în general de teoriile tradiționale de la o metodă ştiințifică, deoarece procedează în funcție de identificarea resurselor de contestare critică în chiar interiorul societăților şi structurilor social-istorice pe care le analizează[16].

Cu alte cuvinte, această metodă foloseşte criteriile şi logica internă ale unei societăți date pentru a identifica punctele slabe, momentele de ruptură între ideal şi real, specifice acelei societăți. Mai mult decât atât, aplicarea dialectică a criticii imanente presupune două momente: un prim moment al criticii cu mijloacele interne obiectului criticat (de exemplu, o anumită orânduire socială va fi criticată din perspectiva propriilor sale aspirații şi postulate), şi un al doilea moment în care societatea respectivă este plasată într-o perspectivă istorică: „Critica imanentă atacă realitatea socială din propriul său punct de vedere, dar în acelaşi timp critică punctul de vedere din perspectiva contextului său istoric”[17]. Mai mult, scopul acestei metode este, în cele din urmă, unul normativ, la fel ca întregul edificiu intelectual al teoriilor critice: critica imanentă „este o

[14] Comstock, „A Method”, 626.
[15] Comstock, „A Method”, 626.
[16] Un studiu detaliat despre critica imanentă ca metodă a teoriei critice este Robert J. Antonio, „Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought”, *British Journal of Sociology* 32, 3 (1981): 330-345.
[17] Antonio, „Immanent Critique”, 338.

modalitate de a detecta contradicțiile sociale care oferă posibilitățile cele mai evidente de schimbare socială emancipatorie”[18]. În ceea ce privește aplicarea sa concretă, critica imanentă este de fapt „o formă de practică hermeneutică”[19] (să ne amintim că unul din fundamentele teoriei critice este critica pozitivismului ca metodă științifică).

Dar ce este, de fapt, critica?

Fără a fi afiliat Școlii de la Frankfurt, și chiar fără a fi influențat de aceasta în parcursul său intelectual, Michel Foucault s-a pronunțat într-o conferință din 1978 asupra sensului noțiunii de critică și asupra contextului istoric care a dat naștere acestui tip de atitudine[20]. Ori, în mod paradoxal, explicația lui Foucault sintetizează într-o manieră mai clară decât o fac teoreticienii critici înșiși demersul intelectual care stă la baza școlii pe care o studiem. Reiau aici explicația sa, deoarece în ciuda inexistenței unei filiații directe[21], preocuparea mai multor gânditori de formație diferită pentru acest subiect demonstrează un anumit sincretism care poate fi interpretat ca un semn al unei anumite atmosfere intelectuale a stângii din a doua jumătate a secolului XX.

Foucault identifică în Occident, începând cu secolul al XVI-lea, un tip de atitudine intelectuală pe care el o numește „atitudinea critică”, și care apare ca o contrareacție la multiplicarea, în această perioadă, a artelor de a guverna și la nașterea paradigmei guvernamentalității[22]. Mai precis, guvernarea pătrunde din ce în ce mai mult în toate sferele vieții sociale, iar „guvernamentalizarea” ar fi extinderea „unei practici sociale care constă în a supune indivizii, printr-o serie de mecanisme de putere care se revendică de la un adevăr”[23]. Ca reacție la multiplicarea

[18] Antonio, „Immanent Critique”, 336.

[19] Dan Sabia, „Defending Immanent Critique”, *Political Theory* 38, 5 (2010): 684.

[20] Michel Foucault, „Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*). Compte rendu de la séance du 27 mai 1978”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84, 2 (1990): 35-64.

[21] Foucault însuși descoperă convergența preocupărilor sale cu cele ale școlii de la Frankfurt: „Am realizat că oamenii de la Frankfurt au încercat, anticipând vremurile, să se pronunțe asupra unor lucruri pe care le-am susținut și eu timp de ani de zile”. Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori* (New York: Semiotext(e), 1991), 116. Peste câteva pagini, el își exprimă regretul de a nu fi cunoscut mai devreme scrierile teoreticienilor de la Frankfurt: „Dacă m-aș fi întâlnit cu școala de la Frankfurt când eram tânăr, aș fi fost sedus de ea în asemenea măsură, încât nu m-aș mai fi ocupat cu altceva în viață decât cu comentarii asupra lor...”, (118).

[22] Pentru o expunere pe larg a transformării politice care a dus la apariția, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, a „paradigmei guvernamentalității”, vezi Michel Foucault, *Securitate, teritoriu, populație* (Cluj: Idea Design and Print, 2009).

[23] Foucault, „Qu’est-ce que la critique”.

acestor mecanisme de putere, critica este „mişcarea prin care subiectul îşi arogă dreptul de a interoga adevărul despre efectele sale de putere şi puterea despre discursurile sale de adevăr; ei bine, critica ar fi arta non-servituţii voluntare, arta indocilităţii studiate. Critica ar avea drept funcţie, în mod esenţial, dezrobirea/emancipareа[24] în interiorul acestui joc pe care am putea să-l numim, într-un cuvânt, politica adevărului”[25]. Critica este „arta de a nu fi guvernat în felul acesta”[26].

Dar probabil că vom putea înţelege cel mai bine modul în care teoreticienii critici îşi privesc propriul demers urmărind textul lui Horkheimer în care explică diferenţa dintre teoretizarea tradiţională şi cea critică, scris în anul 1937[27]. Acesta este considerat primul manifest al teoriei critice – cu toate că intenţia autorului nu a fost deloc aceea de a compune un manifest sau de a lansa o şcoală. El începe prin a se întreba ce se înţelege prin „teorie” în epoca sa. Pornind, simplu, de la o definiţie a teoriei ca fiind „suma totală a propoziţiilor despre un subiect, acestea fiind astfel legate unele de celelalte, încât câteva dintre ele sunt baza, iar celelalte derivă din acestea”[28], Horkheimer dezvoltă o critică dură la adresa teoretizării aşa cum este ea făcută în epoca sa. Teoretizarea în general, spune Horkheimer, are ca scop crearea unei ştiinţe universale sistematice, „care nu este limitată la un subiect anume, ci înglobează toate obiectele posibile”. Acesta este motivul pentru care ştiinţele sociale şi umane (Geisteswissenschaften) urmează modelul ştiinţelor denumite „exacte” sau „ale naturii”. Matematica este ideal-tipul, modelul ştiinţific principal la care se raportează toate celelalte ştiinţe. La acest lucru se adaugă o preocupare pronunţată pentru corespondenţa cu realitatea, pentru verificare empirică – la fel ca în ştiinţele naturii. De asemenea, cauzalitatea este o dimensiune importantă a teoretizării tradiţionale. Aceste trei tendinţe (şi anume matematizarea, cerinţa de aplicabilitate practică şi explicaţia cauzală) sunt strict legate de un anumit context social şi istoric. Aşadar, înlocuirea unei teorii cu o alta, considerată mai bună, are loc nu datorită superiorităţii inerente a celei din urmă, ci datorită unui context istoric – sau, mai degrabă, unei modificări a contextului istoric care face ca teoria ulterioară să corespundă mai bine condiţiilor sociale decât teoria anterioară[29]. Astfel, situaţia socială prezentă duce la modificări în structurile ştiinţifice. Autorul dă şi un exemplu edificator: înlocuirea, în secolul al XVII-lea, a astronomiei ptolemeice cu cea copernicană nu se datorează neapărat faptului că cea din urmă e mai logică şi mai simplă, ci chiar faptului că simplitatea şi logica devin

[24] Foucault utilizează în original „désasujetissement”. Am optat pentru dubla traducere pentru a clarifica sensul noţiunii, cu atât mai mult cu cât termenul însuşi de „emancipare” este folosit frecvent în scrierile teoreticienilor de la Frankfurt.
[25] Foucault, „Qu’est-ce que la critique”, 39.
[26] Foucault, „Qu’est-ce que la critique”, 38. „L’art de ne pas être tellement gouverné”.
[27] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”.
[28] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 188.
[29] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 195.

calități dezirabile la o teorie, datorită contextului istoric, ceea ce nu fusese cazul până atunci. Apariția noilor teorii depinde, în cele din urmă, de direcția şi scopurile cercetării, aşa cum este ea acceptată într-o societate la un moment dat.

Pe de altă parte, acest tip de știință contribuie la re(-)producerea tipului de societate în care ea a fost produsă, în ciuda pretențiilor de obiectivitate şi neutralitate: „Cercetătorul şi știința sa sunt încorporați în aparatul societății; realizările lui sunt un factor care contribuie la conservarea şi înnoirea continuă a stării de lucruri existente, indiferent de numele pompoase pe care el le dă la ceea ce face”[30]. Nicio teoretizare nu este şi nu poate fi independentă de contextul social în care ea a fost produsă.

Horkheimer ia în derâdere faptul că „trăsături particulare din activitatea teoretică a specialistului sunt ridicate la rangul de categorii universale, de instanțe ale spiritului universal, al „Logos”-ului etern”[31]. Mai degrabă, spune el, ar trebui ca cercetătorul să fie mai sensibil la forțele istorice în interiorul cărora se află plasat şi la modul în care atât obiectele pe care el le investighează, cât şi propria sa percepție asupra acestor obiecte, este determinată istoric[32].

După această critică a pozitivismului şi a modului de abordare din ştiințele sociale contemporane cu sine, Horkheimer introduce pentru prima oară ideea de teorie „critică” – însă fără vreo intenție de a face şcoală, şi fără să fie cu adevărat conştient de impactul pe care sintagma îl va avea în istoria gândirii filosofice. El spune că „există o activitate umană care are drept obiect însăşi societatea”, iar aceasta este „activitatea critică”, înțeleasă „mai puțin în sensul pe care îl are în critica idealistă a rațiunii pure, şi mai mult în sensul pe care îl are în critica dialectică din economia politică”[33]. Acest tip de critică trebuie să pună sub semnul întrebării categorii ca „bine”, „folositor”, „productiv” sau „valoros”, aşa cum sunt ele înțelese în ordinea socială actuală, deoarece conținutul acestor categorii este determinat istoric şi social şi contribuie la reproducerea ordinii dominante. Mai mult decât atât, atitudinea critică trebuie să se refere la întregul set de reguli care guvernează această societate. Iar în ceea ce priveşte teoretizarea, gândirea critică trebuie să chestioneze sistemele de dihotomii acceptate de metodologia pozitivistă, cum sunt separația între fapte şi valori, între cunoaştere şi acțiune, între subiect şi obiectul cunoaşterii etc.

[30] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 196.
[31] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 198.
[32] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 200: „Faptele pe care ni le prezintă propriile noastre simțuri sunt performare social în două moduri: prin intermediul caracterului istoric al obiectului perceput şi prin intermediul caracterului istoric al organului perceptor. Niciunul din acestea nu este pur şi simplu natural, ci ambele sunt modelate de activitatea umană”.
[33] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 206.

Realitatea socială nu trebuie privită ca fiind exterioară față de subiectul cunoscător. Horkheimer, ca şi alți filosofi din şcoala asociată gândirii critice, este preocupat de problema subiectului. El constată existența a două poziții extreme în reflecția filosofică „tradițională". Acestea sunt, pe de o parte, cea care pleacă de la un „eu conoscător" ce se consideră pe sine perfect autonom. Horkheimer ironizează aici individualismul metodologic al lui Descartes, pe care îl asociază cu „gândirea burgheză". La extremitatea opusă, subiectul este considerat a fi „o expresie neproblematică a unei societăți constituite"[34], un fel de încarnare a sufletului poporului – iar aici recunoaştem o ironie la adresa romantismului german şi a ideii de *Volksgeist.* Gândirea critică se opune ambelor abordări, atât celei individualiste, cât şi celei holiste. Subiectul este un individ definit, dar care se află în relație cu alți indivizi şi grupuri şi se constituie prin rețeaua de relații cu societatea şi cu natura. Într-o terminologie consacrată abia mult timp după publicarea textului lui Horkheimer, s-ar putea spune că subiectul este construit social prin intersubiectivitate[35]: filosoful de la Frankfurt exprimă aici ideile constructiviste *avant la lettre*. Revenind la subiectul cunoscător, acesta nu este o entitate abstractă, ca în „filosofia burgheză", şi nici depozitarul unei cunoaşteri abstracte şi universale. Horkheimer schițează în acest text o temă care va constitui una din preocupările sale – şi ale şcolii de la Frankfurt – importante de mai târziu, şi anume critica iluminismului[36].

Fiind astfel prins într-o țesătură de relații sociale – şi constituit prin ele –, subiectul nu poate fi nici neutru, nici obiectiv. El trebuie să-şi asume acest lucru şi să fie angajat. Adevărata funcție critică a teoreticianului este de a provoca schimbări în societate – mai precis, de a contribui la emanciparea celor oprimați. Horkheimer pare conştient de cantitatea imensă de critici la care se expune susținând acest tip de teoretizare critică angajată – şi el se referă la câteva din posibilele contestări ale poziției sale, cum ar fi aceea că teoretizarea critică nu poate fi supusă testului verificării empirice, sau că este arbitrară şi nedemonstrabilă: „...deşi teoria critică nu are în niciun moment un demers arbitrar sau supus sorții, ea pare, pentru modurile prevalente de gândire, că este subiectivă şi speculativă, unidimensională şi inutilă. Din moment ce ea se îndreaptă împotriva obiceiurilor prevalente ale gândirii, care contribuie la persistența trecutului şi duc mai departe treburile unei ordini depăşite a lucrurilor (...), aceasta apare ca

[34] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory", 210.

[35] Peter L. Berger, Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966); trad. rom. *Constituirea socială a realității* (Bucureşti: Univers, 1999) şi *Construirea socială a realității* (Bucureşti: Grupul Editorial Art, 2008).

[36] Tema va fi aprofundată în 1944, în Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectic of the Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2002); trad. rom. *Dialectica Luminilor* (Iaşi: Polirom, 2012).

fiind părtinitoare şi nedreaptă”[37]. Ignorând aceste obiecţii, gânditorul critic trebuie să fie, într-un anumit sens, vizionar. El trebuie să-şi păstreze capacitatea de a imagina o lume mai bună chiar şi atunci când condiţiile sociale par să nu justifice încrederea sa în viitor (ori, situaţia din Germania anului 1937 cu siguranţă nu justifica vreo încredere în viitor!). Aşadar, din punctul de vedere al teoriei critice, „gândirea constructivă joacă un rol mai important decât verificarea empirică”[38].

Am insistat îndelung asupra textului lui Horkheimer din anul 1937 datorită caracterului său programatic pentru şcoala de la Frankfurt şi pentru teoria critică în sensul său mai larg. Textul respectiv este scris într-o tonalitate oarecum abstractă; el se referă nu la punerea în practică a unei ideologii şi nici măcar a unei teorii politice, ci la modul în care teoreticianul ar trebui să desfăşoare reflecţia filosofică. În ciuda acestui caracter aparent abstract, textul lui Horkheimer este însă profund politic. El propune nu numai un cu totul alt tip de teoretizare, care este strâns legată de condiţiile sociale şi politice ale unei societăţi, ci, de fapt, propune un nou tip de societate, o societate conştientă de determinările sale istorice şi aflată în luptă pentru emanciparea celor oprimaţi. Aşadar, deşi caracterul politic al teoriei critice nu este evident la o primă privire – mai ales în ceea ce priveşte reprezentanţii ei din prima generaţie, modul acesta de teoretizare are menirea de a schimba radical direcţia în care evoluează societatea. Răspunsul, în puţine cuvinte, la întrebarea care m-a preocupat în această secţiune este că o teorie critică este acea teorie care are drept scop modificarea ordinii dominante dintr-o societate într-o direcţie care să promoveze fiinţa umană în deplinătatea capacităţilor sale creatoare, şi din care oprimarea şi dominaţia să fie eliminate. Pentru Horkheimer, o teorie critică trebuie să fie în acelaşi timp explicativă, practică şi normativă: ea trebuie să explice ce anume este greşit în ordinea socială existentă, să identifice actorii capabili de a transforma această ordine socială, şi să ofere scopuri practice şi tangibile pentru transformarea socială[39].

2. Dominaţie şi emancipare. Teme ale Şcolii de la Frankfurt

După ce am încercat să clarific pe scurt sensul pe care fondatorul şcolii de la Frankfurt l-a dat noţiunii de „teorie critică” şi să precizez fundamentele ontologice, epistemologice şi metodologice care susţin acest curent, este timpul să revin, împreună cu cititorul, la institutul fondat de Felix Weil – fiu de mi-

[37] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 218.
[38] Horkheimer, „Traditional and Critical Theory”, 221.
[39] J. C. Berendzen, „Max Horkheimer”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford: Stanford University, 2009. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/horkheimer>. Accesat la 14 aprilie 2012.

lionar – cu speranța unei victorii a Sovietelor în Germania interbelică. Toți cercetătorii asociați cu prima perioadă a şcolii de la Frankfurt, şi anume anii ’30, sunt evrei – şi poate că una din cheile înțelegerii poziției lor teoretice este tocmai locul din care privesc societatea într-o Germanie în care faptul de a fi evreu, chiar dacă bogat (sau poate cu atât mai mult) este privit cu ostilitate de restul societății[40].

2.1. Critica rațiunii instrumentale

Prima figură proeminentă a Institutului de la Frankfurt este chiar Max Horkheimer, cu un profil asemănător cu cel al lui Weil – fiu de industriaş evreu bogat, crescut într-un mediu extrem de conservator. În ciuda dorinței tatălui său de a-i prelua afacerile, el devine profesor (*Privatdozent*) la Universitatea din Frankfurt în 1925, unde predă filosofia idealistă germană de la Kant la Hegel[41]. Este preocupat de nedreptățile sociale pe care le observă în Germania interbelică, precum şi de prăpastia dintre cei bogați şi cei săraci, şi crede în posibilitatea abolirii sărăciei, datorită progresului tehnologic atins de societatea umană. Evoluția politică din anii ’30 îl determină însă să adopte o perspectivă mai degrabă sumbră asupra posibilităților de transformare a societății, iar această perspectivă este amplificată mai târziu de reflecția sa asupra eşecului marxismului în Uniunea Sovietică[42]. Societatea burgheză, în loc să se îndrepte către o trezire a conştiinței de clasă a proletariatului, devine din ce în ce mai performantă din punct de vedere birocratic, trasformând în cele din urmă proletariatul într-un complice la tipul de organizare socială pe care ea îl consacră. Proletariatul este ademenit de partea burgheziei prin facilitățile materiale ale orânduirii capitaliste, o orânduire în care prevalează rațiunea instrumentală, în care toate procesele sociale şi de producție se desfăşoară din perspectiva eficientizării, şi care ajunge în cele din urmă la o reificare a tuturor formelor de viață. Pesimismul dobândit de Horkheimer în anii ’30 şi ’40 îl vor determina să insiste asupra procesului reificării, ceea ce îi va aduce reproşurile exegeților, care constată „deriva anilor ’30 dinspre o poziție marxistă revoluționară către un weberianism melancolic de stânga, fixat pur şi simplu pe problematica reificării...”[43]. Dar,

[40] Nu aş fi îndrăznit o abordare atât de contestabilă a chestiunii dacă nu aş fi întâlnit-o la un specialist al Şcolii de la Frankfurt – Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School.*

[41] Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 47.

[42] Max Horkheimer, „L’Etat autoritaire” (1942), în *Theorie critique. Essais* (Paris: Payot, 1978).

[43] Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, *Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas* (Paris: La Découverte/ M.A.U.S.S., 1998), 9.

„dacă reificarea este totală, atunci critica devine propriu-zis imposibilă”[44], susțin exegeții, iar eforturile școlii de la Frankfurt de a elabora o teorie a acțiunii care să ducă la emanciparea umană sunt aprioric sortite eșecului.

Dar cum ajunge Horkheimer la concluzia că reificarea societății capitaliste moderne este totală? El pornește, într-o reflecție comună pe care o întreprinde împreună cu Adorno, de la o critică a iluminismului[45], ce se va cristaliza doar câțiva ani mai târziu într-o critică acerbă a raționalității instrumentale specifică modernității[46]. În *Dialectica Luminilor,* Horkheimer și Adorno constată că raționalitatea iluministă se bazează pe un „principiu anti-autoritar” dus la extrem. Aceasta este o reacție la absolutismul monarhic care guvernase societățile europene în secolul al XVI-lea; consecința ei este însă aceea că acest tip de raționalitate abrogă tot ce poate fi considerat ca limitativ sau constrângător, inclusiv valorile, deschizând calea pentru domnia unei raționalități instrumentale lipsite de o adevărată conștiință de sine, ceea ce va duce într-un final la reificarea întregii societăți. Cei doi autori argumentează ideea că știința modernă are o imposibilitate funciară de a integra valorile. Ea nu oferă niciun criteriu care să ne permită să afirmăm că anumite valori – cum ar fi adevărul, sau libertatea – sunt intrinsec bune. Cu timpul, acțiunea umană bazată pe acest tip de raționalitate ajunge să fie complet neutră axiologic. De aceea, organizarea societății și a Statului conform criteriilor furnizate de raționalitatea instrumentală a dus la aberații precum fascismul sau Holocaustul[47].

Teoria critică propune răsturnarea acestei paradigme și dezvoltarea unei științe empirice care să pornească de la valori. *Eclipsa rațiunii* vorbește despre evoluția birocratizării Statului, care face ca singurul criteriu al raționalității să fie utilitatea materială, ceea ce subminează însăși ideea de adevăr, dar și autonomia persoanei umane.

De fapt, la Horkheimer și Adorno, critica Iluminismului este legată de un context istoric în care este evident că rațiunea, cea preamărită de Iluminism, pusă în operă în mod exemplar în organizarea Statului modern, nu a reușit să împiedice izbucnirea celor două războaie mondiale și atrocitățile care le-au însoțit. De aici respingerea optimismului raționalist și neîncrederea în ideea de progres.

[44] Vandenberghe, *Une histoire critique*, 10.
[45] Horkheimer, Adorno, *Dialectic of the Enlightenment.*
[46] Max Horkheimer, *Eclipse of reason* (New York: Oxford University Press, 1947).
[47] Acest tip de critică a modernității, precum și demonstrația modului în care structura cognitivă specifică modernității pune bazele unui context istoric în care Holocaustul devine posibil, a fost întreprins și de Zygmunt Bauman, în *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989).

2.2. Societatea unidimensională

Pesimismul din anii ’40 al lui Horkheimer şi Adorno este reprodus, pentru momentul istoric al anilor ’70, în reflecţia lui Marcuse asupra societăţii şi a omului unidimensional[48]. Elev al lui Heidegger şi renegându-l mai târziu pe acesta din cauza adeziunii sale la ideile naziste, Marcuse îşi petrece anii ’30 reflectând asupra modului în care anumite categorii pe care el le consideră primordiale pentru gândirea filosofică (precum esenţa, fericirea, libertatea, raţiunea) pot avea o relevanţă practică pentru viaţa oamenilor[49]. Tot atunci apare şi ideea de uinidimensionalitate, Marcuse opunând reflecţia dialectică şi critică unui tip de gândire unidimensională care nu ia în consideraţie decât realitatea imediată. Într-o societate unidimensională, cum este societatea industrială a anilor ’60, clasele oprimate şi susceptibile de a înfăptui revoluţia proletariatului sunt ademenite de partea sistemului prin confortul material pe care o asemenea societate îl face posibil. Astfel, proletariatul se mulţumeşte şi se complace, în cele din urmă, în consum; el îşi pierde capacitatea de a deveni un agent al transformării sociale. Încetul cu încetul însă, „aparatul de producţie tinde să devină totalitar, în măsura în care el determină nu numai ocupaţiile, aptitudinile şi atitudinile necesare din punct de vedere social, dar şi nevoile şi aspiraţiile individuale (...) Tehnologia serveşte la instituirea unor forme de control şi coeziune socială noi, mai eficiente şi mai agreabile...”[50]. Vulgarizând, pentru a exemplifica acet tip de efect al societăţii industrializate, muncitorii preferă să-şi petreacă orele libere stând liniştiţi în faţa televizorului, decât să iasă în stradă şi să răstoarne ordinea existentă. Ei îşi pierd capacitatea de a dori să nu mai fie controlaţi, oprimaţi şi exploataţi de sistem. Logica protestului este astfel înfrântă[51].

Cu toate acestea, susţine Marcuse – şi acest lucru salvează teoria sa de la cel mai profund pesimism – există şi posibilitatea ca în interiorul acestei ordini leneşe ce pare sortită perpetuării prin inerţie să apară forme de emancipare şi eliberare. Acestea nu pot fi însă concepute decât *în afara* raţiunii: „Societatea unidimensională avansată alterează relaţia dintre raţional şi iraţional. Contrapus aspectelor fantastice şi nebuneşti ale raţionalităţii acesteia, domeniul iraţionalului devine lăcaşul adevăratei raţionalităţi – al ideilor care pot promova „arta vieţii”[52]. Acest domeniu al eliberării din lanţurile societăţii unidimensionale este esteticul, arta: singurul domeniu căruia i se permite să se dezvolte neîngrădit, în acelaşi timp

[48] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London and New York: Routledge, 2007 (1964)).
[49] Douglas Kellner, „Introduction to the second edition”, în Marcuse, *One-Dimensional Man*, XVI.
[50] Kellner, „Introduction”, XLV-XLVI.
[51] Marcuse, *One-Dimensional Man*, 127-146.
[52] Marcuse, *One-Dimensional Man*, 251.

înăuntrul societății unidimensionale şi în afara acesteia, sfidând-o: „Dimensiunea estetică îşi păstrează încă o libertate de expresie care îi permite scriitorului şi artistului să spună pe nume lucrurilor şi oamenilor – să numească ceea ce este, altfel, de nenumit”[53].

2.3. Acțiunea comunicativă

Reprezentant al celei de-a doua generații a Şcolii de la Frankfurt, asistent al lui Adorno la Institutul de Cercetări Sociale între 1956 şi 1959 şi abilitat în filosofie în 1961 (după ce Horkheimer îi respinsese teza în 1959, cu solicitarea de a face cercetări empirice suplimentare[54]), Jürgen Habermas propune o viziune mult mai optimistă cu privire la posibilitățile de transformare socială ale lumii contemporane. Una din principalele sale contribuții punctuale la evoluția curentului critic este teoria acțiunii comunicative, pe care o formulează în două volume publicate în 1981[55]. Habermas reia temele Şcolii de la Frankfurt menționate mai sus, începând cu critica rațiunii instrumentale (el o numeşte însă „rațiunea funcționalistă”) şi atingând probleme ca reificarea şi patologiile modernității occidentale. Inovația sa constă în efortul de a demonstra că, de fapt, raționalitatea nu rezidă nici într-un univers material obiectiv, cum ar susține marxiştii ortodocşi, şi nici în subiectul cunoscător, cum au susținut cartezienii. Ea rezidă în comunicarea lingvistică interpersonală. În acest punct, teoria lui Habermas este foarte apropiată de socio-constructivism, prin accentul pus pe dimensiunea de intersubiectivitate a raționalității, ca şi a tuturor celorlalte produse umane – inclusiv identitatea persoanei însăşi, care se construieşte în procesul de socializare.

2.3. Recunoaştere sau redistribuție?

Recunoaştere sau redistribuție? – Acesta este titlul unei cărți scrise în colaborare de unul dintre cei mai recenți reprezentanți de marcă ai Şcolii de la Frankfurt, Axel Honneth, şi o cunoscută teoreticiană feministă, Nancy Fraser[56]. Este vorba de un dialog care tratează cele două teme precizate în titlu – care se

[53] Marcuse, *One-Dimensional Man*, 251.

[54] Denis Huisman, ed., *Dictionnaire des Philosophes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), 1124.

[55] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Vol. I – Reason and the Rationalization of Society;* vol. II – *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston: Beacon Press, 1984).

[56] Axel Honneth, Nancy Fraser, *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange* (London and New York: Verso Books, 2003); trad. rom. *Despre redistribuire şi recunoaştere* (Cluj-Napoca: Tact, 2012).

pot reduce în cele din urmă la aceeaşi temă, cea a dreptăţii – din două unghiuri de vedere diferite, şi care marchează apropierea sau chiar filiaţia dintre teoria critică şi cea feministă, convergenţă care va fi tratată în cele ce urmează.

Axel Honneth a fost elevul lui Habermas şi este directorul Institutului de Cercetări Sociale de la Frankfurt din 2001. Contribuţia sa principală la reflecţia critică se referă la teoretizarea conceptului de „recunoaştere", pe care îl propune ca unealtă esenţială pentru înţelegerea logicii în care funcţionează societatea[57]. „Recunoaşterea" este o categorie a filosofiei hegeliene resuscitată de teoretizarea critică recentă[58] şi care se referă la „mecanismele simbolice prin care indivizii acced la respect sau stimă socială"[59]. Honneth priveşte dreptatea socială sub specia recuoaşterii: el spune că inegalităţile şi sistemul de dominaţie sunt generate nu de o distribuţie inechitabilă a bunurilor (materiale sau simbolice), ci de structura mecanismelor de recunoaştere a locului individului în societate. Prin urmare, în cele din urmă, o teorie a dreptăţii ar trebui să se raporteze la subiect, iar relaţiile sociale ar trebui privite prin prisma intersubiectivităţii. Nevoia de afectivitate în primele etape ale vieţii individului, urmată de nevoia de respect, de stimă şi demnitate, în stadiile ulterioare, sunt cele care structurează raporturile subiectului cu ceilalţi, şi care trasează cadrele a ceea ce este perceput ca just sau injust[60]. În cele din urmă, „nedreptatea poate fi redusă la încălcarea protocoalelor normative presupuse de cele trei sfere ale recunoaşterii"[61].

Nancy Fraser, pe de altă parte, critică centrarea pe subiect a teoriei lui Honneth şi crede că trebuie găsită o modalitate de obiectivare a teoriei dreptăţii, care să echilibreze dimensiunea sa de redistribuţie cu cea de recunoaştere, aspectele materiale cu cele simbolice. Ea contestă dihotomia redistribuţie-recunoaştere, propunând o teorie bidimensională a dreptăţii centrată în jurul conceptului de „paritate participativă", în care dreptatea este legată de accesul indivizilor la spaţiul public, la participare.

Aşadar, cele două abordări converg în ceea ce priveşte contestarea distribuţiei ca criteriu principal pentru o teorie a dreptăţii. Contestarea este totală în cazul lui Honneth, care propune înlocuirea registrului material cu cel simbolic, în timp ce Fraser încearcă să combine cele două registre în scopul de a integra o dimensiune obiectivă care să dea seama de anumite inegalităţi materiale structurale (exemplul ei este cel al muncii masculine retribuite versus munca feminină neretribuită din sânul familiei).

[57] Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. Moral Grammar of Social Conflicts* (London: Polity Press, 1996).
[58] Honneth, Fraser, *Recognition or Redistribution*, 1.
[59] Codrin Tăut, „De la gramatică la politică", Studiu introductiv la Nancy Fraser, Axel Honneth, *Despre redistribuire şi recunoaştere*.
[60] Honneth, *The Struggle for Recognition.*
[61] Tăut, „De la gramatică la politică".

2.4. O nouă teorie a dreptății?

Apropierile dintre teoria critică şi feminism sunt vizibile şi în opera unor autori greu de încadrat într-un singur curent filosofic. Un alt exemplu este autoarea Iris Marion Young, care debutează cu o reflecție feministă asupra inegalităților sociale, pentru ca gândirea ei să evolueze, în anii '90, către o abordare a dreptății care vine să pună sub semnul întrebării teoriile *mainstream* inspirate de clasici ca John Rawls şi Robert Nozick. Young nu face parte propriu-zis din şcoala critică; de altfel, pe parcursul carierei sale academice, ea nu a fost niciodată afiliată cu Institutul de la Frankfurt, dar metoda folosită în scrierile sale, precum şi unele din premisele fundamentale ale teoriilor pe care le dezvoltă pot fi identificate ca aparținând demersului critic. Astfel, putem constata că de fapt, începând cu anii '80, ideile cristalizate în sânul Şcolii de la Frankfurt produc efecte destabilizatoare în reflecția tradițională din științele sociale şi ajung să subîntindă multimple demersuri teoretice care pot fi considerate marginale, dar a căror influență continuă să crească.

Iris Marion Young debutează cu o reflecție asupra noțiunii de „gen", despre care propune să fie conceptualizată ca structură socială. O analiză validă a societății presupune încrucişarea acestei noțiuni cu altele care desemnează „structuri sociale", cum sunt cele de rasă sau clasă. Doar o astfel de încrucişare poate da seama de modul în care se produce şi se re-produce inegalitatea socială. Această reflecție se află la baza demersului ei ce vizează dreptatea, care derivă, într-o primă fază, din reflecția asupra genului, pentru a se dezvolta ulterior ca o temă autonomă. Young caută, începând cu anii '80, un model de conceptualizare a dreptății care să aibă în acelaşi timp un caracter de universalitate, dar să țină seama de specificitățile contextului istoric şi social al diferitelor societăți umane. Scopul principal este definirea unei teorii a dreptății care să poată constitui o alternativă viabilă la teoria lui Rawls[62]. Aceasta este considerată ca fiind eronată în principal sub două aspecte. Pe de o parte, ea este anistorică: fundamentându-se pe premisele unei raționalități presupuse a fi universale, ea nu ține seamă de circumstanțele istorice în care trebuie aplicată. Pe de altă parte, ea tratează dreptatea doar din perspectiva distribuției unor bunuri sociale despre a căror origine nu se face nicio asumpție. Aceste bunuri sunt presupuse implicit a fi preexistente, date; nu ştim nimic despre originea lor. Or, crede Young, modul în care ele apar în sânul societății este fundamental pentru înțelegerea relațiilor

[62] Este vorba, desigur, despre teoria dezvoltată de acesta în John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Harvard University Press, 1999 (1971). Nu voi insista aici asupra teoriei lui Rawls; o prezentare a teoriei sale şi a principalelor critici care i-au fost aduse poate fi găsită în Eugen Huzum, „Dreptatea socială", în *Concepte şi teorii social-politice*, coord. Eugen Huzum (Iaşi: Institutul European, 2011), 59-83.

de putere şi oprimare care nu fac decât să se perpetueze dacă insistăm pe o teorie a dreptăţii ca distribuţie.

Reflecţia alternativă propusă de Young este schiţată într-un articol al său din 1981[63], în care identifică în „situaţia discursivă ideală" menţionată de Habermas în parcursul intelectual al teoriei sale despre acţiunea comunicativă[64] drept punct de plecare posibil pentru o teorie a dreptăţii mai solidă decât cea a lui Rawls. Doar această situaţie ideală, în care participanţii la o interacţiune discursivă ating un consens pe baze exclusiv raţionale, lipsite de constrângerile sistemelor de dominaţie în care se desfăşoară interacţiunea socială în realitate, oferă premisele conturării unei teorii a dreptăţii care să aibă în acelaşi timp un caracter universal, dar şi aplicat la condiţiile sociale şi materiale ale epocii. Dreptatea trebuie conceptualizată ca „o structură socială în care nimeni nu exercită putere în mod fundamental şi nereciproc asupra celorlalţi", consideră Young[65]. Cu toate acestea, teoria dreptăţii rezultată din premisele propuse de Young nu este aplicabilă decât unor circumstanţe istorice particulare: „de fapt, nu este posibil de articulat o concepţie substanţială asupra dreptăţii care să se aplice evaluării mai multor sau a tuturor societăţilor", conchide ea[66].

2.5. Teoria critică în sens larg. Ecologism şi feminism

„Reconcilierea cu natura" constituie una din temele abordate chiar în interiorul şcolii de la Frankfurt, de către Horkheimer, Adorno şi Marcuse. În cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, această temă a dat naştere curentului politic ecologist, care s-a extins chiar către domeniul relaţiilor internaţionale[67]. Teoreticienii din acest curent militează pentru abandonarea eticii antropocentrice în favoarea uneia eocentrice, deoarece consideră că nu se poate face o distincţie ontologică rigidă între fiinţa umană şi restul naturii[68]. De asemenea, ei sunt preocupaţi de sarcina etică de a lăsa moştenire generaţiilor viitoare o planetă sănătoasă. Limitele creşterii economice şi conceptul de „post-dezvoltare" sunt alte teme asupra cărora au reflectat Donella Meadows[69] şi Wolfgang Sachs[70].

[63] Iris Marion Young, „Toward a Critical Theory of Justice", *Social Theory and Practice* 7, 3 (1981): 279-302.

[64] Jürgen Habermas, „Toward a Theory of Communicative Competence", *Inquiry* 13 (1970): 360-375.

[65] Young, „Toward a Critical Theory", 291.

[66] Young, „Toward a Critical Theory", 297.

[67] De exemplu, Andrew Dobson, *Green Political Thought* (London and New York: Routledge, 1990); Robyn Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach* (New York: State University of New York Press, 1992); Robert Goodin, *Green Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[68] Eckersley, *Environmentalism and Political Theory.*

[69] Donella Meadows et al., *The Limits to Growth* (New York, Universe Books, 1972.

Curentul feminist se dezvoltă într-un context mai larg, strâns legat de ideile teoriei critice, de (re-)centrare asupra persoanei umane ca agent şi subiect al istoriei. Acest lucru se întâmplă totuşi de o manieră marginală în raport cu teoriile de *mainstream* din ştiinţele sociale, în care categorii abstracte precum „statul", „piaţa" sau „sistemul" au ocupat şi ocupă încă avanscena analizelor sociale şi politice. În cadrul curentului feminist, focalizarea asupra persoanei umane propune o perspectivă ce a fost întotdeauna nu doar marginală, ci pur şi simplu ignorată: punctul de vedere feminin asupra istoriei, societăţii, politicii, relaţiilor internaţionale etc. Această perspectivă, susţin feministele, pe de o parte dezvăluie aspecte ale societăţii complet necunoscute sau nesemnificative pentru perspectiva tradiţională masculină, iar pe de altă parte are scopul de a contribui la emanciparea femeii şi, prin urmare, a speciei umane în general.

Toate aceste curente au preluat de la teoria critică o seamă de trăsături definitorii, care ne permit să le încadrăm drept ramuri ale acesteia. Este vorba, la nivel conceptual, de respingerea metodei pozitiviste pentru ştiinţele sociale; dar şi, mai mult decât atât, de căutarea unei modalităţi de a transforma reflecţia teoretică în acţiune: toate aceste curente denunţă, prin diversele lor abordări, mecanismele de dominaţie din interiorul societăţilor moderne şi propun mijloace de emancipare – fie că este vorba de emanciparea femeii, a ţărilor sărace sau pur şi simplu de reconcilierea cu natura. Integrarea valorilor în demersul ştiinţific, dar şi în acţiunea politică, este un alt punct forte care atestă filiaţia dintre aceste curente şi teoria critică.

3. Teoria critică în Relaţiile Internaţionale

În teoria relaţiilor internaţionale, teoria critică şi-a câştigat din ce în ce mai mulţi adepţi începând de la sfârşitul anilor '80, pe fondul eşecului paradigmelor dominante – realismul şi liberalismul – de a da seama de transformările legate de sfârşitul Războiului Rece. Influenţa şcolii de la Frankfurt asupra Relaţiilor Internaţionale nu vine însă pe un vid, deoarece există încă de la sfârşitul anilor '60 curente marxiste şi neomarxiste care se ocupă mai cu seamă cu transformările postcoloniale, cu decalajele de dezvoltare între ţările bogate şi cele sărace, şi cu emergenţa unui întreg grup de ţări subdezvoltate – aşa numita „lume a treia". Prima teorie internaţională coerentă din şcoala marxistă este teoria sistemului-lume, dezvoltată în anii '70 de Immanuel Wallerstein[71], care face distincţia între un aşa-numit „nucleu" sau „centru" al politicii internaţionale,

[70] Wolfgang Sachs, ed., *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict* (New York: Zed Books, 1993).

[71] Immanuel Wallerstein, *Sistemul mondial modern* (Bucureşti: Meridiane, 1992 (1974)).

format din statele cele mai dezvoltate şi mai avansate din punct de vedere tehnologic, o „semi-periferie" (sau „lumea a doua", care se referă de fapt la spaţiul controlat de URSS), şi o „periferie", cea a ţărilor sărace şi fără perspective de dezvoltare.

O altă ramură a marxismului în teoria relaţiilor internaţionale este gramscianismul, reprezentat de scrierile de tinereţe ale lui Robert Cox[72]. Lui îi aparţine o frază frecvent citată de teoreticienii din ramura „reflectivistă"[73] a relaţiilor internaţionale: „Teoria e întotdeauna *pentru* cineva anume şi *pentru* un scop anume"[74]. Prin urmare, trebuie să contextualizăm istoric şi social orice teorie, pentru ca într-o a doua etapă să ne întrebăm cui serveşte un anumit mod de interpretare a relaţiilor internaţionale şi să demascăm relaţiile de dominaţie ascunse de un anumit tip de discurs teoretic. Realismul, de pildă, curentul dominant în relaţiile internaţionale pe tot parcursul războiului rece, nu este nimic mai mult decât un instrument de reproducere a *status quo*-ului – o stare de fapt care avantajează statele bogate, şi mai precis, pe elitele conducătoare din aceste state.

De fapt, nu se poate face o distincţie foarte clară între gramscianism şi teoria critică în disciplina tratată aici; pur şi simplu, scrierile Şcolii de la Frankfurt au pătruns mai greu (şi anume în anii '90) în literatura internaţională, în timp ce opera lui Antonio Gramsci a fost explorată mai devreme, în anii '70 şi 80. O altă diferenţă ţine de preocupări: în vreme ce gramscienii insistă pe sub-domeniul economiei politice internaţionale, teoreticienii critici abordează şi subiecte ca securitatea internaţională şi, nu în ultimul rând, se preocupă de probleme metateoretice. Din punct de vedere epistemologic, teoria critică în relaţiile internaţionale refuză separaţia între fapte şi valori, argumentând imposibilitatea teoreticianului de a se plasa într-un punct arhimedic în afara sistemului propriu de valori. Din punct de vedere ontologic, ea insistă asupra relevanţei contextului istoric şi social al agenţilor şi structurilor implicate în politica internaţională. În sfârşit, teoria critică în relaţiile internaţionale are o puternică dimensiune normativă, fiind orientată către posibilităţile de transformare a politicii internaţionale pentru atingerea libertăţii şi egalităţii universale[75].

În articolul amintit al lui Robert Cox, acesta face distincţia între teoriile „orientate către rezolvarea problemelor" şi teoriile critice. Este o tentativă de a

[72] Mai ales Robert Cox, „Social Forces, States, and World Orders: Beyond International Relations Theory", *Millennium. Journal of International Studies* 10, 2 (1981): 126-155.

[73] Distincţia între teoriile „raţionaliste" (caracterizate în primul rând de o epistemologie pozitivistă) şi cele „reflectiviste" (care accentuează rolul ideilor şi au un demers mai degrabă hermeneutic) a fost făcută de Robert Keohane, în „International Institutions: Two Approaches", *International Studies Quarterly* 32 (1988): 379-396.

[74] Cox, „Social Forces", 128.

[75] Richard Devetak, „Critical Theory", în *Theories of International Relations*, ed. Scott Burcill et al. (London: Palgrave, 2001), 155-180.

replica articolul lui Horkheimer din 1937, cu aplicabilitate la domeniul relațiilor internaționale. Teoriile orientate către rezolvarea problemelor au două caracteristici principale: ele se folosesc de o metodologie pozitivistă şi servesc la legitimarea ordinii politice existente. Atunci când spune „metodologie pozitivistă", autorul se referă la cele două distincții susținute cu titlu de profesiune de credință de cercetarea tradițională în științele sociale şi respinse programatic de teoriile critice: distincția între fapte şi valori, şi cea între subiectul şi obiectul cunoaşterii. M-am referit la aceste două distincții atunci când am redat viziunea lui Horkheimer despre teoria tradițională şi cea critică: Cox nu face aici decât să reia argumentația părintelui teoriei critice în termenii anilor '80. Patruzeci de ani după Horkheimer, terminologia este mai rafinată şi mai cristalizată, iar tonalitatea argumentației este mai radicală: teoria orientată spre rezolvarea problemelor legitimează, reproduce şi reifică ordinea existentă (inclusiv inegalitățile care o caracterizează), facilitând funcționarea lină („smooth") a acesteia. Prin aceasta, teoria tradițională în relațiile internaționale (şi Cox se referă în mod explicit la neorealism şi la instituționalismul liberal), deşi pretinde a fi neutră axiologic, în realitate propagă valorile hegemonice ale politicii internaționale, făcând ca ordinea existentă la un moment dat să pară necesară şi naturală.

O teorie critică începe prin a conştientiza şi explicita valorile care o mobilizează. Orice teorie a relațiilor internaționale „este, şi a fost întotdeauna, în mod inevitabil normativă"[76]: de aceea, un cercetător onest trebuie să reflecte asupra propriei sale poziții axiologice, înainte de a purcede la tratarea propriu-zisă a obiectului său de studiu. Mai mult decât atât, nici relația cu obiectul de studiu nu este unidirecțională, ci este biunivocă: cercetătorul este produsul structurilor sociale şi contextului istoric în care se află înrădăcinat (*embedded*), la fel cum obiectul de studiu este construit şi modelat de lentilele teoretice prin care este privit.

Care sunt consecințele acestor poziții metateoretice asupra teoretizării critice a relațiilor internaționale? În primul rând, refuzul de a accepta că ordinea existentă este naturală: dacă un realist va susține că în orice condiții, balanța puterii este principiul regulator de bază al politicii internaționale, cercetătorul critic va fi înclinat mai degrabă să deconstruiască evoluția istorică a ideii de balanță de putere[77] şi să se întrebe asupra modului în care acest mecanism al politicii internaționale contribuie la reproducerea actorilor hegemonici, în defavoarea outsiderilor sau a puterilor emergente. De aici decurge, de fapt, o

[76] Mark Neufeld, *The Restructuring of International Relations Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

[77] Folosesc aici termenul de „balanță de putere" pentru a traduce englezescul *balance of power*, deoarece este traducerea consacrată în discursul teoretic românesc. În ceea ce mă privește, cred că „echilibru de puteri" este o traducere mai bună, dar expresia nu a fost preluată de traducătorii în domeniu.

contestare radicală a *status quo*-ului şi o tentativă de a schiţa cadrul unei scene internaţionale mai echitabile şi mai puţin opresive faţă de cei săraci şi dezavantajaţi[78], care să permită fiinţei umane o dezvoltare fără constrângeri, pe măsura adevăratelor sale posibilităţi. Cu alte cuvinte, sarcina asumată a teoriei critice în relaţiile internaţionale este de a „identifica şi elimina constrângerile globale asupra potenţialului uman pentru libertate, egalitate şi auto-determinare”[79].

Andrew Linklater este unul dintre cei mai influenţi teoreticieni critici în Relaţiile Internaţionale. Demersul lui pleacă de la demonstraţia faptului că statul este o formă exclusivistă de organizare socială, pentru a propune, în scrierile mai recente, un model de transformare a societăţii internaţionale în ideea de a permite mai multă incluziune socială şi un sentiment mai puţin exclusiv şi mai puţin violent al comunităţii. În *Men and Citizens*, Linklater pune sub semnul întrebării ideea că statul, ca formă de comunitate politică, ar fi un dat natural. Dimpotrivă, el demonstrează că în procesul de constituire a statului modern, impunerea violentă de frontiere a fost modalitatea prin care statul şi-a creat o identitate exclusivistă, bazată pe dihotomia intern/extern, respectiv, noi/ceilalţi[80]. De aceea, statul suveran generează excludere şi are nevoie de violenţă pentru a-şi menţine coeziunea comunităţii politice. Linklater observă că întotdeauna îndatoririle etice faţă de concetăţeni par să primeze în faţa îndatoririlor etice faţă de restul umanităţii, şi contestă această separaţie care este rezultatul modului în care statul suveran a trasat – ideologic, în cele din urmă – graniţele simbolice dintre „noi” (cetăţenii) şi ceilalţi.

4. În loc de concluzii: impactul practic al teoriei critice şi ecoul său în spaţiul românesc

Datorită complexităţii argumentaţiei şi profunzimii reflecţiei, impactul efectiv al teoriei critice asupra acţiunii politice concrete este limitat, punctual şi, adesea, neasumat de praxis. Se pot identifica două momente importante în care ideile Şcolii de la Frankfurt par a se fi transmis (fără a fi neapărat identificate explicit) în mişcări politice. Este vorba de mişcarea „soixantehuitardă” franceză şi de mişcarea *Occupy* din 2011-2012. Cu siguranţă ideile Şcolii Critice sunt mai asumate în Mai 68, de către studenţii şi universitarii francezi, decât de pro-

[78] Aşa cum o prezintă, de exemplu, Andrew Linklater, în *The Transformation of Political Community* (Cambridge: Polity Press, 1998).
[79] Devetak, „Critical Theory”, 164.
[80] Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations* (London: Macmillan, 1990).

testatarii foarte diverşi ca proveniență socială şi culturală din 2012. De altfel, cel puțin Marcuse[81] şi Benjamin au influențat direct mişcarea franceză.

În România, ideile Şcolii de la Frankfurt au pătruns încă din perioada regimului comunist, prin traducerile publicate mai cu seamă la Editura Politică[82]. Câțiva autori români s-au aplecat în anii ’70 şi ’80 asupra acestor scrieri[83]. Asocierea cu marxismul este şi unul din motivele pentru care, în anii ’90, traducerile autorilor amintiți au fost complet abandonate, într-o atmosferă intelectuală orientată exclusiv către preluarea teoriilor liberale care fuseseră cenzurate în epoca comunismului. Şcoala de la Frankfurt a fost recuperată parțial de un grup de teoreticieni de la Cluj, care coordonează traducerile de la Editura Idea Design and Print[84], dar şi de platforma Critic Atac, a cărei prezentare, deşi nu se revendică explicit de la Şcoala de la Frankfurt, sugerează aceeaşi orientare intelectuală către o reflecție angajată practic ca şi cea a teoreticienilor critici[85].

Una din problemele cele mai semnificative ale teoriei critice este că, deşi îşi propune să fie empiristă şi angajată, rămâne excesiv de academică datorită limbajului în care se exprimă şi ambiguității dialecticii sale. Fără a fi o ideologie, fără a fi o doctrină, teoria critică este, totuşi, o teorie politică, în ciuda jargonului său inteligibil dor pentru inițiații în tradiția filosofică de la Kant încoace, trecând prin Hegel şi Marx. Din nefericire, însuşi cuvântul „emancipare”, noțiune centrală pentru teoria critică, necesită o decriptare conceptuală pentru a putea fi înțeles în toată amploarea pe care i-o atribuie teoreticienii critici. De aceea, pe de o parte, teoria critică are prea puțin ecou în rândul mişcărilor sociale şi politice care ar putea să se revendice de la aceasta; pe de altă parte, la fel ca burghezul gentilom al lui Molière, mulți dintre activiştii şi militanții din ziua de astăzi ar putea ajunge la concluzia că fac teorie critică fără să ştie.

[81] Cf. Huisman, *Dictionnaire des Philosophes*, 1755.

[82] De exemplu, Herbert Marcuse, *Scrieri Filosofice* (Bucureşti: Editura Politică, 1977). Traducerea lui Marcuse în română în anii ’70 poate fi interpretată şi în contextul politic în care regimul din România îşi marchează o poziție de distanțare față de Moscova; or Marcuse însuşi este un critic al punerii în aplicare a gândirii marxiste în Uniunea Sovietică. Vezi, în acest sens, lucrarea sa *Soviet Marxism. A Critical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1958). De asemenea, Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare* (Bucureşti: Editura Politică, 1985).

[83] Vladimir Tismăneanu, *Noua stângă şi Şcoala de la Frankfurt* (Bucureşti: Editura Politică, 1976); Andrei Marga, *Herbert Marcuse. Studiu Critic* (Cluj-Napoca: Dacia, 1980); Andrei Marga, *Acțiune şi rațiune în concepția lui Jurgen Habermas* (Cluj-Napoca: Dacia, 1985); Ileana Ioanid, *Teoria critică şi capitalismul contemporan* (Bucureşti: Editura Politică, 1985).

[84] De exemplu, Walter Benjamin, *Iluminări* (Cluj-Napoca: Idea Design and Print, 2002), trad. de Catrinel Pleşu.

[85] http://www.criticatac.ro/despre-noi/. Accesat la 22 februarie 2012.

Bibliografie citată

Traduceri în română ale unor autori ai Şcolii de la Frankfurt

Benjamin, Walter. *Iluminări*. Cluj: Idea Design and Print, 2002.
Fraser, Nancy, Axel Honneth. *Despre redistribuire şi recunoaştere*. Cluj-Napoca: Tact, 2012.
Habermas, Jürgen. *Cunoaştere şi comunicare*. Bucureşti: Editura Politică, 1985.
Habermas, Jürgen. *Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă*. Bucureşti: All Educational, 2000.
Habermas, Jürgen. *Etica discursului şi problema adevărului*. Bucureşti: Art, 2008.
Horkheimer, Max, Theodor Adorno. *Dialectica Luminilor*. Iaşi: Polirom, 2012.
Marcuse, Herbert. *Scrieri Filosofice*. Bucureşti: Editura Politică, 1977.

Opere importante ale teoriei critice

Fraser, Nancy, Axel Honneth, *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange*. London and New York: Verso Books, 2003.
Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984 (1981).
Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. Moral Grammar of Social Conflicts*. London: Polity Press, 1996.
Horkheimer, Max. *Critical Theory. Selected Essays*, 188-243. New York: Continuum Press, 1999.
Horkheimer, Max, Theodor Adorno. *Dialectic of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London and New York: Routledge, 2002 (1964).
Young, Iris Marion, „Toward a Critical Theory of Justice". *Social Theory and Practice* 7, 3 (1981): 279-302.

Despre Şcoala de la Frankfurt

Antonio, Robert J. „Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought". *British Journal of Sociology* 32, 3 (1981): 330-345.
Bohman, James. „Critical Theory". În *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, 2012. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/critical-theory. Accesat la 30 martie 2012.
Comstock, Donald E. „A Method for Critical Research". În *Readings in the Philosophy of Social Science*, ed. Michael Martin şi Lee C. McIntyre, 625-639. Cambridge: The MIT Press, 1994.
Foucault, Michel. „Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*). Compte rendu de la séance du 27 mai 1978". *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84, 2 (1990): 35-64.
Geuss, Raymond. *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Sabia, Dan. „Defending Immanent Critique". *Political Theory* 38, 5 (2010): 684-711.
Vandenberghe, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, *Tome II: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Paris: La Découverte / M.A.U.S.S., 1998.
Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

Autori români despre teoria critică

Huzum, Eugen. „Dreptatea socială". În *Concepte şi teorii social-politice*, coord. Eugen Huzum, 59-83. Iaşi: Institutul European, 2011.
Ioanid, Ileana. *Teoria critică şi capitalismul contemporan*. Bucureşti: Editura Politică, 1985.
Marga, Andrei. *Herbert Marcuse. Studiu Critic*. Cluj-Napoca: Dacia, 1980.
Marga, Andrei. *Acțiune şi rațiune în concepția lui Jurgen Habermas*. Cluj-Napoca: Dacia, 1985.
Tăut, Codrin, „De la gramatică la politică", Studiu introductiv la Nancy Fraser, Axel Honneth, *Despre redistribuire şi recunoaştere*. Cluj-Napoca: Tact, 2012.
Tismăneanu, Vladimir. *Noua stângă şi Şcoala de la Frankfurt*. Bucureşti: Editura Politică, 1976.

Teoria critică în Relațiile Internaționale, ecologism, feminism

Cox, Robert. „Social Forces, States, and World Orders: Beyond International Relations Theory". *Millennium. Journal of International Studies* 10, 2 (1981): 126-155.
Devetak, Richard. „Critical Theory". În *Theories of International Relations*, ed. Scott Burchill et al. London: Palgrave, 2001.
Dobson, Andrew. *Green Political Thought*. London and New York: Routledge, 1990.
Eckersley, Robyn. *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. New York: State University of New York Press, 1992.
Goodin, Robert. *Green Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Linklater, Andrew. *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. London: Macmillan, 1990.
Linklater, Andrew. *The Transformation of Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998.
Meadows, Donella, Dennis Meadows, Jorgen Randers. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books, 1972.
Neufeld, Mark. *The Restructuring of International Relations Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Sachs, Wolfgang, ed. *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*. New York: Zed Books, 1993.

Bibliografie suplimentară

Alte opere ale Şcolii de la Frankfurt

Adorno, Theodor. *Teoria estetică*. Piteşti: Paralela 45, 2005 (1970).
Adorno, Theodor. *Negative Dialectics*. London: Seabury Press, 1973 (1966).
Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2009.
Habermas, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press, 1992 (1973).
Habermas, Jürgen. *Sfera publică şi transformarea ei structurală: Studiu asupra unei categorii a societății burgheze*. Bucureşti: Univers, 1998 şi Bucureşti: Comunicare.ro, 2005 (1962).
Habermas, Jürgen, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*. Bucureşti: All Educațional, 2000 (1985).
Honneth, Axel. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, ed. Charles W. Wright. New York: State University of New York Press, 1995.
Horkheimer, Max. *Eclipse of reason*. New York: Oxford University Press, 1947.
Marcuse, Herbert. *Eros şi civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud*. Bucureşti: Trei, 1996.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Young, Iris Marion. *Responsiblity for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Teoria critică în relațiile internaționale

Linklater, Andrew. *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*. London: Macmillan, 1990.
Wyn Jones, Richard. *Security, Strategy, and Critical Theory*. Boulder: Lynn Rienner, 1999.
Wyn Jones, Richard, ed., *Critical Theory and World Politics*. Boulder: Lunn Rienner, 2000.

Despre Şcoala de la Frankfurt

Browne, Craig. „The End of Immanent Critique?". *European Journal of Social Theory* 11, 1 (2008): 5-24.
Callinicos, Alex. *The Ressources of Critique*. Cambridge: Polity Press, 2006.
Rocco, Christopher. „Between Modernity and Postmodernity. Reading *Dialectic of the Enlightenment* against the Grain". *Political Theory* 22, 1 (1994): 71-97.
Taylor, Paul A., Jan Ll. Harris, *Critical Theories of Mass Media: Then and Now*. New York: Open University Press/McGraw Hill, 2008.
Wolin, Richard. *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*. New York and London: Routledge, 2006.

Indice de autori şi concepte fundamentale

A

Ackerman, Bruce / 137, 141, 150
acţiune comunicativă / 269
adevăr / 11, 15, 37-38, 53, 55, 69, 79-82, 97, 100, 138-140, 145, 150, 157, 159, 161, 165, 171, 190, 196, 200, 204, 211, 213, 217, 248, 250, 252-253, 258, 269
Adorno, Theodor / 248, 251, 255, 257-260, 263, 269-270
agnosticism / 140
Albertazzi, Daniele / 189, 197, 200-201, 203, 210, 215, 219
alegeri tragice / 143
Almond, Gabriel / 189, 219
Alston, William A. / 152, 156, 158, 162, 168-169, 177-178
analiză ideologică / 195, 197-198
Anderson, Elizabeth / 73-76, 82
Angell, Norman / 117, 128
Anthony, Susan B. / 98
anti-proceduralism / 184, 208, 210-212
antipartidism / 194
Antohi, Sorin / 157, 159
Arditi, Benjamin / 213, 220
argumentare politică / 147, 148
argumentul completitudinii / 145-146
argumentul gusturilor scumpe / 61-62, 65, 68-70
argumentul gusturilor scumpe ieftine / 62
argumentul incompletitudinii raţiunii publice / 148-149
argumentul intereselor de bază / 145-146
argumentul sceptic pentru neutralism / 140
argumentul structurii de bază / 145-146
Arneson, Richard J. / 57-58, 62-65, 75, 80-83, 87, 134
Art, Robert J. / 114, 128-129
Astell, Mary / 96
Autoguvernare / 172, 176, 226
autonomie / 94, 106, 115, 161, 168-169, 174, 176-177, 222, 224, 227, 243, 258
autoritate / 21-22, 25-26, 29-30, 37, 42, 46, 95, 127, 140, 143, 156, 204

B

Barry, Brian / 51, 62, 83, 137, 139-140, 150
Beauvoir, Simone de / 99-100, 106
Bell, Daniel / 21, 41, 46, 176, 177
Benjamin, Walter / 248, 268, 269
Benoist, Alain de / 43, 46
Berlin, Isaiah / 80, 83, 156, 160, 162-165, 169, 177-178, 230-231, 244
Bernstein, Eduard / 123
Bingen, Hildegard von / 95

bine comun / 25, 159, 172, 208, 223, 226, 228-229
Bobbio, Norberto / 42-43, 46
Bobbitt, Philip / 143, 150
boulangism / 191-192
Brown, Chris / 109-110, 117-118, 128
Brown, Olympia / 98, 109, 117-118
bunăstare / 15, 21, 24, 57-58, 61, 63-67, 71-72, 75, 79-81, 113-114, 117, 127, 164-165, 169
bunuri primare / 144, 146, 148
Butler, Judith / 102-103, 105

C
Calabresi, Guido / 143, 150
Canovan, Margaret / 198-199, 201, 220
capabilism / 7-8
capitalism / 122-124, 126-127, 249, 268, 270
Caporaso, James A. / 113, 115, 118-121, 125, 128, 130
Cardoso, Fernando / 125
centralism / 175
Chiapponi, Flavio / 204-205
Christiano, Thomas / 77, 82-83, 138, 150, 153
Christman, John / 54, 87, 138, 142, 150, 153
civilitate / 223
clasă / 18, 38-39, 90, 102, 119, 123-124, 186-187, 212, 257, 262
Cohen, G. A. / 51-55, 65-671, 73, 75-76, 78-79, 82-84, 87-88, 140, 151
colonialism / 185
comunism / 11, 43-44, 91, 186, 195, 268
comunitarianism / 7, 53, 79, 229-230
comunitate / 13, 17-18, 36, 74, 119, 127, 159, 176, 199-200, 209, 216, 224, 226, 230, 235-236, 267
Conley, Tom / 128-129
conservare / 18, 30, 32, 34, 155, 165, 254
conservatorism / 11-26, 33, 40-41, 43-48, 78-79, 92, 178, 183, 199, 200
Constant, Benjamin / 164-165
Cooper, Robert / 118, 129
corupție / 223-224, 243
cosmopolitism / 7-8
critica imanentă / 251-252
cultură / 18, 117, 119, 129, 135, 161, 169, 173-174, 176, 189, 203, 210, 219
cultură politică / 139, 189, 213
cunoaştere morală / 140, 165
Czempiel, Ernst-Otto / 115, 129

D
D'Agostino, Fred / 134, 151, 178
Dahl, Robert A. / 119, 129, 176-178, 191, 196, 215, 219
Daly, Mary / 100
datorie civică / 136, 139
Davis, Angela / 100
decolonizare / 112, 125
deliberare / 54, 59, 63, 135-136, 148
demagogie / 204, 212, 220
democratizare / 119, 186, 191, 200, 212, 220
democrație / 22, 24, 29, 42-43, 46, 123, 155, 164, 170, 172-173, 176, 178, 182-184, 186-187, 189, 191-196, 198-199, 201, 205-215, 217, 219-220, 237, 244

democrație asociativă / 175
democrație directă / 184, 208, 240
democrație liberală / 119, 156, 159, 168
democrație radicală / 176
Deutsch, Karl / 125, 129, 187, 219
Dewey, John / 174
dezavantaje sociale / 55
dezvoltare / 38, 101, 104, 119, 123-125, 169, 214, 229, 233, 240, 258, 263-265, 267
dezvoltare economică / 53, 111
dezvoltare umană / 7-8
Diamond, Larry / 119, 129, 213, 219
diferență de gen / 89, 92
diversitate / 37, 43, 90, 97-98, 155-157, 161, 164, 169-170, 172, 174, 177, 181, 208, 232, 248
dominație / 73, 92, 101, 221-222, 231-233, 235-239, 242-243, 249, 256, 261, 263-265
dominație masculină / 94, 100
domnia legii / 26, 144, 224
Dorey, Peter / 24, 46
Doyle, Michael / 119, 129
dreptate / 20, 52-55, 58, 66-68, 76, 79-80, 82, 143, 149, 156, 160-161, 164, 166, 248, 250, 261-263
dreptate distributivă / 50, 58, 60, 85
dreptate între generații / 50
dreptate socială / 51-56, 58, 62, 73-74, 77, 80, 85, 261-262, 270
Dworkin, Andrea / 100, 108
Dworkin, Ronald / 51, 55, 58-71, 75-76, 78, 83-84, 87, 133, 135, 137-138, 150

E

Eberle, Christopher J. / 149-150, 152
echitate / 147-148
echitatea comparativă / 71-73, 79
economie / 24, 37, 42-43, 109-110, 112-113, 115-117, 122, 124, 127, 129, 176
economie globală / 111, 118, 126,
economie politică internațională / 113, 118, 120, 124, 128, 265
educație / 96-97, 100, 103, 155, 169, 176
eficiență / 51, 53, 116-117, 127, 143, 211, 237, 242
egalitarianism / 49-58, 66, 68, 71, 73-74, 76-82, 85, 138, 239
egalitarianism al şansei / 57-58, 72, 74-77
egalitarianism democratic / 74
egalitarianism distributiv / 50, 55-56, 76-77, 80
egalitarianism domestic
egalitarianism global / 49-50,
egalitarianism impur / 56
egalitarianism intergenerațional / 50, 85
egalitarianism internațional / 49
egalitarianism local / 50
egalitarianism monist / 56
egalitarianism pluralist / 56, 168
egalitarianism pur / 53
egalitarianism relațional / 50, 55, 72, 74, 81
egalitarianism specific / 50
egalitate / 18, 25, 39, 42, 49, 54-56, 73-74, 87, 90-91, 93-94, 127, 143, 159, 168, 267
egalitate complex / 73
egalitate de gen / 96, 183
egalitate distributivă / 55, 74
egalitate relațională / 81
egalitate substanțială / 51, 55, 99

egalitatea accesului la avantaje / 65-66, 68, 75, 79
egalitatea bunăstării / 61-62
egalitatea liberală / 58, 138
egalitatea oportunităților / 22, 57-58, 67, 73, 75
egalitatea oportunităților pentru bunăstare / 63, 66, 75, 79, 81
egalitatea resurselor / 58-61, 63, 65, 68, 70-71, 75, 138
egalitatea socialistă a oportunităților / 65, 67
Ehrlich, Eugen / 173
elite / 26, 118-119, 186, 188, 194, 197, 204, 206, 209, 212, 265
elitism / 20, 42, 214, 219-220
emancipare / 15, 29, 39, 97-98, 175, 204, 248-249, 253, 255-256, 258-259, 264, 268
empirism / 14, 20, 173, 250
etno-naționalism / 194
experiență / 13, 21, 92
exploatare / 73, 98, 123

F

Faletto, Enzo / 125
familie / 18, 25, 32-32, 99-101, 136, 173, 261
fantasme politice / 201, 220
fascism / 43, 142, 191, 194, 258
feminism / 89-95, 97-107, 175, 248, 262-263, 270
filosofia politică / 49, 51, 54-55, 63, 85, 104, 225, 231, 248
Finifter, Ada W. / 113, 128
Firestone, Sulamith / 100
Fish, Hamilton / 114
Fleurbaey, Marc / 62, 75-76, 83-83, 87
Fraser, Nancy / 73, 77, 84, 86, 260-261, 269-270
Friedan, Betty / 99-100, 105

G

Gaus, Gerald F. / 137-138, 141, 150, 152, 178
Gellner, Ernest / 185, 219
Gherghina, Sergiu / 186, 190, 194, 204, 206, 219
Gilpin, Robert / 110, 112-114, 116, 118, 123-124, 129-130
globalizare / 103, 110, 115, 121, 130, 189
Goldblatt, David / 117, 129
Goldman, Emma / 97, 101
Goldwater, Barry / 23, 46
Gournay, Marie de / 95
Grabbe, Heather / 118, 129
gradualism / 33, 36
Gray, John / 156-164, 166-167, 170-171, 177-178
Griffin, Susan / 100
Griffiths, Martin / 128-129
Guéhenno, Jean-Marie / 42, 46
Gutmann, Amy / 137, 150
guvernământ / 21, 24, 27, 29, 33-34, 45, 113, 135, 156, 173, 188, 221-222, 278

H

Habermas Jürgen / 152, 248, 260-261, 263, 268-270
Harrington, James / 222, 227, 244
Harris, Robin / 18, 46, 271
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm / 20, 32, 46, 246, 250-251, 257, 268-269
Heilbroner, Robert / 123

Held, David / 117, 129
Hermet, Guy / 190-193, 195-196, 210, 219
Heywood Andrew / 21-22, 26, 46
Hinton, Timothy / 73, 84, 88
Hobbes Thomas / 20, 26, 33, 46, 159-160, 163, 165, 177, 239, 245
Honneth, Axel / 73, 84, 260-261, 269-270
Honohan, Iseult / 224, 227-230, 244-245
Horkheimer, Max / 247-248, 253-260, 263, 266, 269-270
Hume, David / 20, 25, 27-28, 31, 33-34, 47, 160, 163, 165
Huntington, Samuel P. / 47, 191, 219

I
ideal / 20-21, 42, 51-52, 54-55, 57-59, 61-63, 65-66, 74-75, 79-81, 84, 86, 93, 116, 133, 137, 148, 159-161, 165, 168-171, 194-95, 204, 215, 221-222, 226, 229-230, 234-240, 251, 253, 263
ideal al dreptății / 58, 60-61, 66, 79, 85
ideal regulativ / 54, 79-80
ideologie / 11-13, 15-19, 24, 41-447, 92, 113, 175, 181, 183, 187, 190-192, 195, 197-204, 210, 212-213, 215, 216, 220-221, 248, 250, 268
ierarhie socială / 93-94
iluminism / 90, 225, 258
imaginar social / 198-199, 202
imperialism / 117, 124, 129, 155, 157, 176
incomensurabilitate / 159, 166
instituții international / 111, 119, 121-122
instituționalism liberal / 119, 121, 266
intersecție a ierarhiilor / 93
Iliescu, Adrian-Paul / 13-14, 27, 46
Ionescu, Ghiță / 185, 219

J
Jackson, Robert / 112, 129
Jervis, Robert / 114, 128-129
Jorgensen, Knud Erik / 112, 116, 120, 125, 129

K
Kekes, John / 47, 62, 78, 85, 179
Keohane, Robert O. / 110, 120, 129, 265
Kessler, Nikolas / 23, 47
Kirk, Russell / 15-17, 23, 46-47
Klosko, George / 134-138, 141, 150-151
Kollontai, Alexandra / 97
Krasner, Stephen D. / 115, 129
Kymlicka, Will / 88, 152, 179

L
Laclau, Ernesto / 187-188, 215-217, 219
Larmore, Charles / 133, 137, 139, 151-153
Leadership / 183-184, 194, 204-206
Lecce, Steven / 134, 137, 141, 151
legitimitate / 26, 29, 33, 75, 109, 145, 147, 149, 161-162, 169-171, 173, 186, 188, 191
Lenin / 123-124
liber schimb / 116-117

libertate / 16, 18, 24, 26, 30, 37, 40-42, 46, 51, 55, 74, 79-80, 83, 90, 97, 127, 143-144, 156, 162-165, 167-168, 174, 177, 222, 224-225, 228-232, 234-239, 244, 259-260, 267
libertate de expresie / 141, 162, 164, 168, 260
libertate negativă / 40, 164-165, 230, 232, 234-235
liberalism / 11, 16, 18, 22-24, 40, 45, 62, 92, 97, 109, 111-112, 116-120, 122-123, 125, 128-130, 133-135, 137, 156-164, 167-170, 177-179, 183, 199-201, 220-221, 225-227, 229-231, 234-235, 237-239, 245, 264
liberalism comercial / 119
liberalism economic / 116, 117, 122
liberalism republican / 119
liberalism sociologic / 119, 120
libertarianism / 22, 78, 88, 227
Lijphart, Arend / 179, 212, 219
Lippert-Rasmussen, Kasper / 64, 82, 84-85, 88
List, Friedrich / 114
Locke, John / 20, 27, 33, 47, 134, 151, 159-160, 164, 177
Lovett, Frank / 229, 244-245

M

Macedo, Stephen / 137, 151
Machiavelli, Niccolo / 222, 227-228, 242, 244
MacKinnon, Catherine / 100, 105-106
MacRae, Donald / 190, 198
Madison, James / 223, 244
Maistre, Joseph de / 19-21, 29, 31, 47
maniheism / 42
Marcuse, Herbert / 248, 257, 259-260, 263, 268-270
Marneffe, Peter de / 146, 151-152
Marx, Karl / 122-123, 248-249, 251-252, 268-269
marxism / 15, 92, 97, 109, 112, 118, 122-135, 127-128, 186, 247, 257, 265, 268
Mason, Andrew / 60, 73, 77, 79, 82, 85, 103, 105, 131
mass-media / 42, 189, 199, 207, 211, 220, 233
Mastropaolo, Alfio / 197, 206-207, 217
materialism dialectic / 123
Matravers, Matt / 69, 85, 88
McGrew, Anthony / 117, 129
McLennan, Gregor / 155, 157, 171-177
Mead, John Herbert / 174
mercantilism / 109, 112-116, 118, 122-123, 125, 128
Michelman, Frank / 228, 244
Mill, John Stuart / 155-156, 163-165, 169, 177, 231, 244
Miller, David / 12, 47, 73, 85, 88, 168
Millet, Kate / 99-100, 106
Millon-Delsol, Chantal / 24-25, 47
Minogue, Kenneth / 186, 200, 202-203
Miroiu, Adrian / 49, 85
mistică feminină / 99
Mişcoiu, Sergiu / 186, 190, 204, 207, 219
mit / 186, 201, 208-209, 220
modernizare / 185, 189
modus vivendi / 158-160, 163, 165, 171

monarhie / 20, 30, 34, 39
monism / 157, 171, 174
Moscovici, Serge / 210
Möser, Justus / 20, 37, 39
Mudde, Cas / 185, 194, 97, 204, 206, 209, 211, 213, 219-220
Muller, Jerry Z. / 25-26, 47
multiculturalism / 103, 257
Müller, Adam / 20, 35

N
Nagel, Thomas / 88, 137, 141, 151-152
non-dominaţie / 221, 223-224, 226, 228-232, 234-239, 241-244
narodnicism / 181, 191-193
naţionalism / 11, 22, 42, 49, 86, 185-186, 194, 200, 220
naţiune / 18, 43, 113-114, 191, 209
nazism / 43, 142, 191, 247
nedreptate / 52-53, 55, 72, 261
nedreptăţi distributive / 77
nedreptăţi instituţionale / 77
neo-populism / 181, 193-194, 207
neşansă oarbă / 57, 59-60, 74
neutralitate / 136-139, 144-145, 254
neutralitate a efectelor / 137
neutralitate în justificare / 138
neutralism / 133-142, 144-145, 147-150, 225
neutralism moderat / 143-145
neutralism radical / 143-144, 147
Nielsen, Morten Ebbe Juul / 145, 151
Nisbet, Robert / 15-16, 18-19, 25, 47-48
non-dominaţie / 222, 229-232, 234-239, 241-244
Norman, Richard / 73, 78, 85
normativism / 249
Nye, Joseph / 120-121, 129

O
Oakeshott, Michael / 17, 47, 160
obiecţia duritătii / 75-76
obiecţia nivelării în jos / 81-82
Okin, Susan Moller / 92, 100-101, 105
opresiune / 56, 74, 94, 97, 99, 102, 176
O'Sullivan, Noel / 12, 20-21, 33, 47

P
Panizza, Francisco / 187-189, 202, 209-210, 219
Parfit, Derek / 81, 86
participativitate / 184, 205
partide politice / 42, 44-45, 47, 174, 186, 193, 206-208, 210
Pasquino, Gianfranco / 197, 213
patriarhat / 92, 100
perfecţionism / 133-135, 137-138, 141, 151, 153
Perraton, Jonathan / 117, 129
personalitate / 40, 47, 68-69, 186, 190, 204, 219
Pettit, Philip / 92, 105, 223, 226, 229-245
piaţă / 22, 24, 26, 45, 110, 116-117, 119, 122, 127, 176, 201, 237, 264
Pisan, Christine de / 95
Pitulac, Tudor / 207
pluralism / 51, 75, 85, 87, 135, 141-142, 155-158, 161, 164-165, 167-168, 171-178, 240
pluralism convenţional / 173, 176
pluralism critic / 173-174
pluralism epistemologic / 174-175

pluralism legal / 173-174
pluralism liberal / 162-163, 169, 178-179
pluralism metodologic / 157
pluralism pedagogic / 174
pluralism ontologic / 174-175, 215
pluralism socio-politic / 175
pluralism tehnic-metodologic / 174
pluralism valoric / 163-164, 166-167, 178
Pocock, J. G. A. / 222, 228, 244
politică / 11-13, 16-17, 19-21, 23, 25, 28, 30, 32-33, 36, 41-45, 47, 49-51, 54-55, 60, 63, 70, 73, 85, 90-92, 104-105, 109-110, 112-114, 116, 119, 121-122, 125-128, 134-135, 139, 144, 147-149, 161-164, 167, 170, 172, 174-176, 181-186, 188-190, 192, 194-195, 197-198, 200, 204-205, 207-208, 210-215, 217-218, 220, 222-231, 235-238, 240-241, 243-244, 247-248, 254, 257, 261, 264, 267-268, 270
Popper, Karl R. / 19, 47
populism / 181-220, 240
postcomunism / 193
postfeminism / 103-104
pragmatism / 76, 86, 165, 171, 177, 201
principii normative fundamentale / 53
principiul diferenței / 56, 62, 81
principiul egalității echitabile a oportunităților / 68
principiul liberal al legitimității / 143
principiul libertăților egale / 60-61, 167
prioritarianism / 78, 80-81, 83
prioritarianism senzitiv la responsabilitatea individuală / 80
privilegiu masculin / 93
procesualism / 183
proprietate / 18, 25-27, 32, 38, 40-41, 46, 96-97, 164, 224-225
providență / 18, 28-30, 45, 47
putere / 15, 18, 23, 29-31, 36, 39, 76, 81, 92, 104, 114, 118-119, 158, 202, 222, 224, 235, 238, 243, 252, 263, 266

Q

Quong, Jonathan / 134-135, 137-138, 140-143, 145-147, 151

R

Rails, Stéphane / 47
Rakowski, Eric / 65, 77, 86
rasism / 142, 194
raționalism / 17, 33, 47, 95
raționalitate / 13-14, 116-117, 123, 143, 210, 258, 260
rațiune / 12-13, 26-28, 31, 33, 45, 95-96, 160-161, 172, 196, 172, 238, 258-259, 260, 268, 270
rațiune instrumentală / 257
rațiune publică / 146, 149
Rawls, John / 49, 51-52, 54, 56, 62, 80, 83, 86 135-137 141-147, 149-152, 158, 160, 167-169, 177, 262-263
Raz, Joseph / 88, 133, 151, 166, 168, 177
Războiul Rece / 112, 118, 122, 124, 264-265
realism / 114-115, 118, 165, 212, 220, 264-265, 271
reciprocitate / 164, 236

recunoaştere / 18, 98-99, 109, 155, 157, 163, 169-173, 233, 260-261, 269-270
redistribuție / 66, 260-261
reformă / 12, 18-19, 186, 220
reguli de organizare / 55
Reidy, David A. / 149-151
reificare / 257-258, 260
relativism / 142, 158, 167, 250, 283, 293
relații sociale / 56, 73-74, 255
relații sociale ierarhice / 56
relații internaționale / 26, 77, 109-111, 113, 120-121, 128, 248, 263-267, 270-271
religie / 15, 23, 25, 30-31, 47, 164, 188, 230
reprezentări sociale / 189
responsabilitate individuală / 57, 63, 65, 67, 71, 76, 78
revoluție / 11, 16, 19-20, 34, 36, 45-46, 114, 124-125
rezonabilitate / 80, 143, 174
Ricardo, David / 117, 119
Roemer, John E. / 51, 69, 76, 86
roluri de gen / 93, 101, 104
Ronzoni, Miriam / 140, 151
Rosanvallon, Pierre / 214, 219
Rosenau, James N. / 115, 121, 129
Rousseau, Jean-Jacques / 16, 33, 95-96, 164, 170

S

Sadurski, Wojciech / 70, 86
Sandel, Michael J. / 153, 225-226, 230, 244
Sartori, Giovanni / 195, 219
Scalet, Steve / 140, 151
Scanlon, Thomas / 57, 86
scepticism / 25, 140, 238
Schaller, Walter E. / 65, 86, 153
Scheffler, Samuel / 63, 73, 75, 86
schimbare socială / 97, 252
Schmitt, Carl / 197, 208
Schurmann, Anna Maria von / 95
Schwartzman, Micah / 149-151
securitate națională / 113-114
Sederberg, Peter / 13-14, 47
Seiler, Daniel-L. / 44, 47
Sen, Amartya / 51-52, 66, 70, 83, 85-88
sfera publică / 93, 95, 241-243, 270
Shafir, Michael / 186, 193, 219-220
Sher, George / 133, 151
sistem politic / 110, 188-191, 215, 222, 224, 241, 243
sistem global / 126
Skinner, Quentin / 228-229, 245
Smith, Adam / 22, 114, 116-117, 119
socialism / 11, 16, 18, 43, 45, 51, 53, 66-67, 78, 83, 86, 91-92, 123, 183, 199-200
societate / 12-15, 18-19, 21-22, 24, 26, 28, 30, 32-36, 38-40, 42-44, 46-47, 55, 64-66, 73, 81, 90-93, 96, 99-100, 104, 116, 118, 123, 127, 143, 147, 156, 158-160, 169-170, 175-176, 183-184, 197-198, 202, 207-209, 215-216, 228, 235-236, 249, 251, 254-257, 259, 261
societate bună / 52-53, 55, 80
societate civilă / 24-26, 32, 40, 176-177, 241-242
solidaritate / 51, 55, 143, 176, 219
Sorensen, George / 112, 114, 119-120, 124, 126-127, 129
Spelman, Elisabeth / 102, 106
stat / 15, 18, 20-26, 29-30, 32, 34-40, 43, 45-47, 49, 51-55, 74, 78-79, 97,

109-110, 113-118, 120, 122, 127, 133, 135-139, 142-146, 149, 151, 155, 168-170, 171-174, 192, 207, 222, 224-225, 227, 231, 236-238, 240-242, 247, 258, 264, 267
stat liberal / 133-139, 141, 144-145, 169
stat minimal / 22, 53
Stewart, Angus / 87, 185, 200, 220
Stone, Lucy / 98
Stout, Jeffrey / 147-148, 151
Strange, Susan / 109-110, 127, 129-130
subiectivism / 165, 167
suficientism / 78, 81
sufragiu universal / 192
Sunstein, Cass / 228, 245
suveranitate / 33-34, 60, 118, 165, 176, 186, 194, 198, 202, 212, 217

Ş

şansă prin opțiune / 59
Şcoala de la Frankfurt / 247-250, 252-253, 255-260, 262-265, 267-271
știință politică / 173, 181, 186, 194, 213, 248, 287-288

T

Taggart, Paul / 184, 194-196, 201, 211-212, 217, 220
Taylor, Charles / 230, 245, 271
Tămaş, Sergiu / 43, 47
temeiuri morale *pro tanto* / 54
Temkin, Larry S. / 54, 71-73, 81-82, 86-87
teoria critică / 247-249, 255-256, 261-265, 268, 270-271
teoria democratică / 155, 175, 183, 195, 203, 205-206, 211, 213
teoria dependenței / 61, 125
teoria politică / 92, 106, 134-135, 158, 173, 182-183, 185, 190, 195, 197, 199, 203, 207, 210, 212, 217-218, 222, 223-224, 227-230, 237-238, 241-242, 256
teoriile politice ale dreptății / 135
Thompson, Dennis / 137, 150
Thomson, Janice E. / 115, 129, 131
tiranie / 60, 143, 214, 240
Tismăneanu, Vladimir / 186-187, 220, 268, 270
Tocqueville, Alexis de / 20, 30, 35-36, 38, 40, 47, 164
toleranță / 134, 151, 155, 158-160, 167, 169, 171, 174, 177
Tomasi, John / 80, 87
totalitarism / 21, 23, 47, 182, 244
tradiție / 18-20, 22-23, 26, 31-34, 37, 40, 46, 150, 156, 169, 173, 186, 193, 200, 209, 212, 221, 229, 238, 243
tranziție / 183, 186-187, 205
Trilling, Lionel / 23, 47

U

urbanizare / 189
utilitarism / 17, 77, 163, 177
utopie / 20, 133, 151, 209

V

Valentini, Laura / 52, 87, 140, 151
Vallentyne, Peter / 57, 87
Vallier, Kevin / 134, 151-152
valoare egală / 93-94, 96

valori / 18, 22, 40, 51-55, 58, 61, 75, 78-80, 93, 103, 119, 127-128, 142, 143, 148-149, 155-164, 166-174, 176, 185, 193, 197, 202-203, 225, 227-228, 230, 235, 238, 242-244, 250, 254, 258, 265-266
Verba, Sidney / 189, 219
Viner, Jacob / 113-114, 129
virtute / 18, 28-31, 35, 39, 41, 44, 54, 60, 92, 101, 159, 165-167, 184, 193, 206, 215, 223-224, 228, 250
virtute civică / 223-224, 228, 230
viziunea pierderii drepturilor / 57
Vlas, Natalia / 23, 47

W
Walerstein, Immanuel / 126, 129-130
Wall, Steven / 138, 151, 153
Wallace, Michelle / 100
Walzer, Michael / 51, 72-73, 87, 168, 177
Weber, Max / 189, 204, 220, 249
Wiles, Peter / 193
Williams, Andrew / 81-82, 86, 149, 151
Wollstonecraft, Mary / 96-97, 107

Y
Young, Iris Marion / 73, 87, 102, 106, 176-177, 262-263, 269, 271

Note despre autori

Ştefania Bejan este bursier postdoctoral al Academiei Române şi lector la Universitatea „Al.I. Cuza" Iaşi, Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice, Departamentul de Ştiinţe ale Comunicării şi Relaţii Publice. Redactor şef al revistei „Caiete Sociologice". Licenţiată în filosofie-istorie (1988), absolventă a masteratului de Antropologie socială şi etnologie (2005) şi doctor în filosofie (domeniul Ştiinţe ale Comunicării), cu teza „Strategii identitare în cultura media postmodernă" (2009). Membră a Uniunii Ziariştilor Profesionişti din România, activează în presa scrisă şi televiziune. Principalele domenii de interes: comunicarea de masă (teorii, efecte, structuri, noile media), PR (fundamente, campanii), teorii politice. A publicat *Discursul educaţiei* (Iaşi: AXIS, 2003), a tradus *Comicul* (Iaşi: Institutul European, 1998) şi este autoarea mai multor articole şi studii. Cele mai recente dintre ele sunt „Exigencies of the Contemporary Pattern in Media Communication" (*European Journal of Science and Theory*, 2012), „The Analysis of the Social Factors'Behaviour Involved in the Establishment of Eastern Participatory Democracy (Intergenerational Approach)", „Components of Communication Management in Civil Society Organisations" (ambele în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al.I. Cuza" Iaşi, Sociologie şi Asistenţă Socială*, 2012, respectiv 2011) şi „False Participatory Democracy, Identitarian Strategy of Postmodern Mass-media" (în volumul *Knowledge and Action within the Knowledge Based Sciety* (Iaşi: Institutul European, 2011)). Contact: stbejan@yahoo.fr.

Sorin Bocancea (n. 1970) a absolvit Facultatea de Filosofie a Universităţii „Al. I. Cuza" Iaşi (1996) şi Studiile aprofundate de Filosofie şi Spiritualitate Răsăriteană la Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi. Este doctor în filosofie, cu teza *Politéia platoniciană* (2006), şi în ştiinţe politice, cu teza *Fundamentele ideologice ale Uniunii Europene* (2008). În prezent, este conferenţiar doctor şi decan al Facultăţii de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi. Din 2010 este bursier postdoctoral al Academiei Române. Domeniile de interes: filosofie politică şi studii europene. Printre studiile publicate se numără: *Instituţii şi politici publice în Uniunea Europeană* (Iaşi: Cantes, 2004); *Cetatea lui Platon* (Iaşi: Institutul European, 2010). A coordonat, împreună cu Daniel Şandru, volumele *Mass-media şi democraţia în România*

postcomunistă (Iaşi: Institutul European, 2011) şi *Totalitarismul. De la origini la consecinţe* (Iaşi: Institutul European, 2011). Contact: sorinboc@yahoo.com.

Codruţa Liana Cuceu este bursier postdoctoral al Academiei Române, Filiala Iaşi şi cercetător ştiinţific la Institutul de Istorie „George Barițiu", Academia Română, Filiala Cluj. Licenţiată în filosofie (2002), absolventă a masteratului de „Cultură şi comunicare" din cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca (2003) şi doctor în filosofie (2010), domeniile sale de interes sunt filosofia politică şi socială, filosofia religiilor şi filosofia românească. A publicat mai multe studii şi articole în volume colective şi reviste ştiinţifice. Cele mai recente sunt următoarele: „An Overview of the Feminist Critiques of the Public Sphere" (*European Journal of Science & Theology*, 2012), „Milestones in the Critique of the Public Sphere: Dewey and Arendt" (*Journal for Communication and Culture*, 2011), „Sfera publică, tehnologie şi democraţie transnaţională" (*Symposion*, 2011) şi „Modernizing Political Philosophy: Pragmatist Approaches of the Public Sphere" (in *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, ed. Vajda Mihály şi Gábor György (Budapest: Typotext, 2010)). Contact: codrutacuceu@googlemail.com.

Eugen Huzum este cercetător ştiinţific la Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gh. Zane", Academia Română, Filiala Iaşi. Din 2010 este şi bursier postdoctoral al Academiei Române. Editor executiv al revistei *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Licenţiat în filosofie (1998) şi ştiinţe politice (2001), absolvent de studii aprofundate în „teorii ale comunicării şi ale filosofiei analitice" (1999) şi doctor în filosofie (din 2005), cu o teză despre critica ideii de fundament şi a fundaţionalismului în filosofia contemporană. Domeniile sale fundamentale de interes sunt filosofia politică (în special teoriile contemporane ale dreptăţii, multiculturalismul şi teoria democraţiei), epistemologia (teoriile întemeierii epistemice, mai ales fundaţionalismul) şi metafilosofia (în special metodologia filosofică în general şi metodologia filosofiei politice în particular). În 2011 a coordonat, tot la editura Institutul European, volumul *Concepte şi teorii social-politice*. Cele mai recente publicaţii ale sale sunt „Is the Pursuit of Truth the Primary Task of a Political Philosopher?" (*European Journal of Science and Theology*, 2012), „Ce este egalitarianismul?" (*Transilvania*, 2012) şi „Critica teoriilor ideal(ist)e ale dreptăţii sociale. Cazul Amartya Sen" (*Symposion*, 2011). Contact: eugenh76@yahoo.com.

Ruxandra Ivan este bursier al Academiei Române, Filiala Iaşi, lector la Facultatea de Ştiinţe Politice a Universităţii din Bucureşti, cercetător la Institutul Diplomatic Român şi cercetător asociat la Centre d'Etude de la Vie Politique (CEVIPOL) la Universitatea Liberă din Bruxelles. În 2007 a susţinut

teza de doctorat *La politique étrangère roumaine, 1990 – 2006: Acteurs, processus, résultats* la Universitatea Liberă din Bruxelles. Coordonează seria de Relații Internaționale a Editurii Institutul European (din 2007), este secretar de redacție la *Analele Universității din Bucureşti – seria Ştiințe Politice* şi face parte din colegiul redacțional al revistei *Studia Politica. Romanian Political Science Review*. Din 2005, este lector invitat la mai multe universități din țară şi străinătate („Alexandru Ioan Cuza" – Iaşi, „Ovidius" – Constanța, „Cheik Anta Diop" – Dakar, Universitatea Liberă din Bruxelles). Principalele publicații sunt *La politique étrangère roumaine, 1990-2006* (Editions de l'Université de Bruxelles) şi volumul coordonat în 2012 *New Regionalism or No Regionalism? Emerging Regionalism in the Black Sea Area* (London: Ashgate). Contact: ruxandra.ivan@fspub.unibuc.ro.

Cătălina-Daniela Răducu este cercetătoare la Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gheorghe Zane", Filiala Iaşi a Academiei Române. Este, de asemenea, editor executiv al revistei *Logos, & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Din iunie 2010 până în martie 2012 a fost bursier postoctoral al Academiei Române, Filiala Iaşi. Licențiată în filosofie, a absolvit Masteratul în *Teorii şi practici ale interpretării* la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi şi a obținut doctoratul în epistemologie şi filosofia cunoaşterii, în anul 2007. Domeniile sale de interes sunt filosofia politică şi socială (în special feminismul), epistemologia şi filosofia analitică. A publicat mai multe studii şi articole în volume şi reviste de specialitate. Printre cele mai recente se numără: „Genul" (*Concepte şi teorii social-politice*, Institutul European, 2011), „The Role of Gender Studies in Transforming Society" (*Romanian Journal for Multidimensional Education,* 2011) sau „Factori determinanți pentru distanța dintre teorie şi practică în domeniul egalității de gen" (*Sfera Politicii*, 2010). Contact: cathy_raducu2001@yahoo.com.

Daniel Şandru este bursier post-doctoral al Academiei Române, Filiala Iaşi şi conferențiar universitar doctor la Facultatea de Ştiințe Politice şi Administrative din cadrul Universității „Petre Andrei" din Iaşi. A coordonat, împreună cu Cristian Bocancea, volumul *Sinteze de ştiință politică* (Iaşi: Institutul European, 2012) şi, împreună cu Sorin Bocancea, volumele *Mass-media şi democrația în România postcomunistă* şi *Totalitarismul. De la origini la consecințe* (Iaşi: Institutul European, 2011). A publicat cărțile *Sub semnul paradoxului cotidian* (Iaşi: Institutul European, 2010), *Reinventarea ideologiei* (Iaşi: Institutul European, 2009 – lucrare distinsă cu premiile „Ion Petrovici" al Academiei Române, „Lumea de mâine" al revistei *Sfera Politicii* şi Premiul pentru Filosofie Politică al revistei *Transilvania*), *Concepte şi modele în ştiința politică* (coautor, Iaşi: Cantes, 2001) precum şi, în variantă on-line, cursul universitar

Teorie politică şi ideologie (Iaşi: Institutul European, 2011). A debutat publicistic în 1998, ca redactor-şef al revistei *Opinia studenţească*, fiind în prezent redactor-şef al revistei *Polis*, reviewer la *Journal of Sociology Study* (SUA) şi *Transilvania* (Sibiu), book-reviewer la *CEU Political Science Journal* (Budapesta) şi redactor al revistei *SferaPoliticii* (Bucureşti). Preocupările sale academice şi de cercetare vizează teoria politică normativă şi empirică, cu orientare predilectă spre teoria ideologiei şi teoria şi practica democraţiei.

Bogdan Ştefanachi este lector doctor la Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice, Departamentul de Ştiinţe Politice din cadrul Universităţii „Al. I. Cuza" Iaşi. A absolvit Facultatea de Filosofie, secţia Filosofie (1998) şi ulterior Ştiinţe Politice (2001). În 2004 a obţinut diploma de master în Studii Europene (specializarea Integrare Politică Europeană) iar în 2005 a fost Bursier Nicolae Titulescu al Guvernului României, la Warwick University, Marea Britanie. Din 2006 este Doctor Magna cum Laude în Filosofie. Este coordonator al departamentului Managementul Conflictelor din cadrul Centrului de Studii pentru Securitate Regională, Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi, bursier postdoctoral al Academiei Române în cadrul proiectului *Societatea bazată pe cunoaştere* şi editor al revistei *Logos & Episteme*. Autor al cărţilor *Legitimarea puterii politice* (2001), *Filosofia noii economii – modaliate de legitimare a liberalismului* (2005), *European Union Structures and Policies. A Learning and Teaching Guide* (2005). A publicat, de asemenea, numeroase articole şi are numeroase contribuţii în volume colective în ţară şi străinătate. Contact: stbogdan2000@yahoo.com.

Abstract

This book, supported and financed by the POSDRU/89/1.5/S/56815 project, "The Knowledge Based Society: Research, Debates, Perspectives", presents and analyzes eleven of the most important contemporary political theories and/or ideologies: conservatism, egalitarianism, feminism, mercantilism, liberalism and Marxism (as theories of international political economy), liberal neutrality, pluralism, populism, republicanism, and critical theory. Its main purpose is to be useful to all those interested in being initiated, or initiating others, into contemporary political theory (particularly contemporary political philosophy). Nevertheless, the book could also be of interest for the researchers who are already very well trained in the investigation of its topics.

Sorin Bocancea, who authors the chapter on conservatism, starts from a list of definitions given to this theory in order to focus on the dispute concerning its status as ideology. The thesis argued here is that conservatism is a political ideology in the full sense of this concept. The author continues by presenting a brief history of conservatism (of the evolution of the conservative message, from its specific projections from the time when it was not yet an ideology in the modern sense and up to its most recent directions and trends), the main doctrinarian tenets of conservatism (with special focus on the statements of the classics of this doctrine), and the position held by this doctrine within the political spectrum. After this argumentative and expository approach, Sorin Bocancea suggests defining conservatism as the ideology which, assuming the conviction that man is fallible and subject to multiple conditionings, believes that it is necessary for him to build his existence by acknowledging the authority of providence and tradition, by giving up the pride of believing himself to be the god of society, and by assuming the obligation to have respect for authority in a society hierarchical by nature; all these elements may create the conditions for a living that guarantees him his life, property, and freedom, that is, the conditions that are both necessary and sufficient for his happiness.

The chapter devoted to egalitarianism is, in fact, a chapter about "domestic egalitarianism". Neither global nor local or intergenerational egalitarianism are discussed within it. Eugen Huzum, its author, focuses only on egalitarian theories that are exclusively interested in the issue of social justice in its classical meaning, as the issue of justice within the boundaries of a state. The chapter begins, as it is customary in an introductory text, with an attempt to characterize egalitarianism

in general terms. The definition put forth sees egalitarianism as the trend in political philosophy which defends the idea that social justice requires a substantial equality between all the members of a community. The next section distinguishes between, and briefly presents, distributive egalitarianism and relational egalitarianism, focusing then on describing the basic ideas, intuitions, and arguments which underlie the most influential distributive or relational egalitarian theories and the debates and controversies between their supporters. To be more precise, this section presents equality of resources/liberal equality (Ronald Dworkin), equality of opportunity for welfare (Richard Arneson), equality of access to advantage/socialist equality of opportunities (G.A. Cohen), Cohen-Dworkin dispute, comparative fairness (Larry Temkin), complex equality (Michael Walzer), and democratic equality (Elizabeth Anderson). The chapter also ends in a "classical manner" for an introductory text. Its last section is devoted to a brief presentation and analysis of the main objections formulated against egalitarianism by its critics, with special focus on the levelling down objection.

Feminism, as Cătălina-Daniela Răducu claims, is an answer to two basic questions: 1) Are women equal with men?; and 2) Are all women the same? In what regards the former question, feminism argues and stresses that, although past societies and many current societies favoured or still favour men as a social group, women and men have an inherently equal value. In what regards the latter question, feminists consider that the right answer is the negative one, meaning that the universal *woman* should actually cover the diversity found among women (given by race, social class, nationality, and so on) and not to favour certain categories of women at the expense of others. Feminism, the chapter's author insists, should not be reduced only to the abstract discussion about the woman's status in society. One of its essential components is its actional dimension: a commitment to change the unequal status of women (where this change is needed). Precisely due to its essentially actional component feminism is a major political ideology, alongside with liberalism, Marxism, conservatism, socialism etc.

Mercantilism, liberalism, and Marxism, the most important theories in international political economy, are presented by Bogdan Ştefanachi starting from the premise that, especially with the process of globalization, economy and politics are connected by increasingly complex, profound, and visible links. Each of the three theories approached in this chapter – Bogdan Ştefanachi shows, following in the steps of Susan Strange – puts forth a distinct way of analyzing and interpreting these links and, at the same time, a particular model of society. Besides introducing the readers into their basic ideas and arguments, in the most impartial manner possible for him, the description of the three theories

becomes for the author also an occasion to stress both the inevitable "value-ladeness" of international political economy and the need for it to resist the economic colonization of its concepts and methodologies, and to keep at the core of its (scientific) investigation the interaction between economic and political, and between domestic and global variables.

In the second chapter that he authors in this volume, Eugen Huzum presents liberal neutralism in four basic steps. The first one is defining neutralism as the theory according to which, at least in justifying its most important decisions, the liberal state cannot appeal to reasons provided by any of the particular conceptions about the good belonging to its citizens. The second step is devoted to highlighting and explaining the most important neutralist arguments: the argument of equal respect (Ronald Dworkin, Charles Larmore), the "skeptical" or, to be more correct, agnostic argument (Brian Barry) etc. Eugen Huzum then focuses on characterising the main versions of this political theory – radical ("strong" or "global") neutralism and moderate ("weak" or "limited") neutralism – and on underlining the arguments upon which they are defended. Finally, in the last section of the chapter, he exposes the main anti-neutralist objections and also the main ways in which liberal neutralists have answered them. The largest part of this section is devoted to the objection of the incompleteness of public reason.

Influenced by Gregor McLennan, Ştefania Bejan describes pluralism not as a substantial doctrine but as a "modal" concept that indicates the recognition of the differences and the multiplicity of discourse and social fields. Special attention is also paid to pluralism as a *modus vivendi*, as it was theorized and defended mainly by John Gray. Within the chapter that she signs, the author's efforts are focused characterizing value pluralism and its relationship with liberalism, subjectivism, or relativism, on highlighting the place of freedom and of the autonomy-diversity relationship within pluralism, on explaining the importance of tolerance for pluralism as a *modus vivendi*, and – last but not the least – on stressing out and outlining (briefly) the main contemporary pluralist traditions and interpretations.

To use the words of its author, Daniel Şandru, the chapter on populism is an incursion that aims to outline the main elements of the populist phenomenon and, at the same time, to allow for the configuration of a conceptual identity for it. In order to fulfill this objective, Daniel Şandru opts for a genealogical approach meant to help him to define the directions followed by populism during its evolution and in its various forms of manifestation. He opts, in other words, for a contextual analysis that allows him to emphasize the radial nature of populism. As a result, the task assumed in the first section of this chapter is to overview the causes that led to the emergence of this

phenomenon and to show that the political reality described by the concept used to express it is one that "reinvents" itself constantly. The second section of this chapter investigates the specificity brought by political theory, be it normative or empirical, in the analysis of populism. Thus, the author approaches, on the one hand, the issues referring to the theoretical difficulties encountered in the conceptualization of this phenomenon, and, on the other, the empirical elements and the main features of the structure of the populist phenomenon. The final section in this chapter analyzes the (problematic) relationship between populism and democracy, and it puts forth a way of analytically reconsidering this phenomenon (based on the conviction that, if it is treated in a rigorous manner, it can lead to the configuration of an instrument that could "measure" the functioning of democracy).

Besides explaining its principles and values, and highlighting their continuity throughout history, Codruța Liana Cuceu is also interested in emphasizing four main ideas relative to republicanism: 1) that we should overcome the idea that republicanism is nothing more than a political system built around the idea of republic, naming the principle of representative government, which is presumably opposed to the monarchical system of government; 2) that we should resist the temptation to reduce the multiplicity of levels which seem to have overlapped in the construction of what we could clearly call today the republican tradition to an ideology, to a mere "ism"; 3) that we should "unlearn" the (liberal) principle of freedom understood as "non-interference" and "learn" to appreciate the utility and the functionality of the republican principle of freedom understood as non-domination; and 4) that republican principles, values, and institutions, or at least some of them, could become viable solutions for the recovery of societies that are (still) suffering from (post)totalitarian illnesses (including the Romanian society).

Trying to summarize as briefly as possible the intellectual endeavour of critical theory, Ruxandra Ivan defines it as a meditation on the perennial nature of the issue of domination and the attempt to find the most appropriate ways of emancipating man from this domination. The chapter she authors starts by clarifying the ontological and epistemological grounds of critical theory, and by attempting to find out whether this approach has a specific method. The second section circumscribes conceptually the notion of "critical theory" and highlights the ideas on which is based. Some of the most important ideas launched by critical theorists throughout history are examined in the next section, from the criticism against ideology to the theory of communicative action. The fourth section is devoted to the analysis of the impact of critical theory on the field of international relations. The author ends her chapter with a brief evaluation of

the consequences of critical theory in applied politics as well as of its echoes in the Romanian area.

Keywords: political theories, ideologies, political science, contemporary political philosophy, international political economy

Translated from Romanian by Sorina POSTOLEA

Résumé

Cet ouvrage, soutenu et financé par le projet POSDRU 89/1.5/S/56815 «La société fondée sur la connaissance: recherche, débats, perspectives», présente et analyse onze des théories et/ou idéologies politiques contemporaines les plus importantes: le conservatisme, l'égalitarisme, le féminisme, le mercantilisme, le libéralisme et le marxisme (comme théories de l'économie politique internationale), le neutralisme libéral, le pluralisme, le populisme, le républicanisme et la théorie critique. Son objectif principal est celui d'être utile à tous ceux qui veulent être initiés, ou initier d'autres, dans la théorie (et surtout la philosophie) politique, particulièrement dans ses développements conceptuels, argumentatifs et problématiques récents. Ce livre pourrait aussi être intéressant pour les chercheurs qui ont déjà de l'expérience dans l'investigation et le débat des sujets qu'il approche.

Sorin Bocancea, l'auteur du chapitre sur le conservatisme, commence par la présentation de quelques définitions données à ce concept, surtout afin de suivre la dispute permanente concernant son statut en tant qu'idéologie. La thèse soutenue est que, dans le cas du conservatisme, on peut parler d'une idéologie politique dans tous ses éléments. Puis, l'auteur présente, dans cet ordre, une brève histoire du conservatisme (de l'évolution du message conservatoire dès ses projections spécifiques du temps où il n'était pas encore une idéologie dans le sens moderne et jusqu'à ses directions ou tendances les plus récentes), les piliers doctrinaires du conservatisme (une attention particulière étant prêtée aux formulations présentes dans les textes des classiques de cette idéologie) et la place occupée par cette idéologie sur l'échiquier politique. Après ce périple argumentatif et expositoire, Sorin Bocancea propose de définir le conservatisme comme l'idéologie qui, en assumant la conviction que l'homme est un être faillible et soumis à des conditionnements multiples, considère qu'il est nécessaire qu'il construise son existence en reconnaissant l'autorité de la providence et de la tradition, en renonçant à l'orgueil de penser qu'il est le démiurge de la société et en assumant l'obligation de respecter l'autorité dans une société qui est naturellement hiérarchique; tous ces éléments peuvent créer les conditions d'une existence capable de lui garantir la vie, la propriété et la liberté, c'est-à-dire les conditions nécessaires et suffisantes pour son bonheur.

Le chapitre dédié à l'égalitarisme parle, plus précisément, de « l'égalitarisme domestique ». Ni l'égalitarisme global ni l'égalitarisme intergénérationnel ne sont pas abordés dans ce chapitre. Eugen Huzum, l'auteur, se concentre exclusivement sur les théories égalitaires qui s'intéressent au problème de la

justice sociale dans son acception classique, en tant que problème de la justice au sein d'une communauté étatique. Le chapitre débute, comme il faut dans un texte introductif, avec un essai de définir ou de caractériser l'égalitarisme en général. La définition proposée voit l'égalitarisme comme le courant de la philosophie politique qui défend l'idée que la justice sociale requête (aussi) une égalité substantielle parmi tous les membres d'une communauté. La deuxième section différencie et présente brièvement l'égalitarisme distributif et l'égalitarisme relationnel, en se concentrant puis sur l'exposition des idées, des intuitions et des arguments fondamentaux qui soutiennent les théories égalitaristes et relationnelles les plus influentes et les débats et les controverses qui ont animé leurs défenseurs. Plus précisément, on y présente l'égalité des ressources/ l'égalité libérale (Ronald Dworkin), l'égalité des opportunités de bien-être (Richard Arneson), l'égalité de l'accès aux avantages/l'égalité socialiste des opportunités (G.A. Cohen), la dispute Cohen-Dworkin, l'équité comparative (*comparative fairness*) (Larry Temkin), l'égalité complexe (Michael Walzer) et l'égalité démocratique (Elizabeth Anderson). Le chapitre finit dans la même manière « classique » pour un texte introductif. La dernière section est dédiée à une brève présentation et analyse des principales objections formulées contre l'égalitarisme par ses critiques, une attention particulière étant prêtée au nivellement par le bas (*levelling down objection*).

Le féminisme, Cătălina-Daniela Răducu soutient, est une réponse à deux questions fondamentales : 1) Est-ce que les femmes sont comme les hommes?; et 2) Est-ce que toutes les femmes sont similaires? En ce qui concerne la première question, le féminisme argumente et met en évidence le fait que, quoique les sociétés du passé et beaucoup de sociétés actuelles ont privilégié et privilégient encore les hommes en tant que groupe social, les femmes et les hommes ont une valeur égale de façon inhérente. En ce qui concerne la deuxième question, les féministes considèrent que la réponse correcte est négative, au sens que l'universel *femme* doit couvrir, en fait, la diversité des femmes (donnée par leur race, classe sociale, nationalité et ainsi de suite) et ne pas masquer la favorisation d'une certaine catégorie de femmes au détriment d'autres. Le féminisme, l'auteur du chapitre insiste, ne doit pas être réduit à la discussion abstraite sur le statut de la femme dans la société. L'une de ses composantes essentielles est sa dimension actionnelle : l'engagement pris de changer le statut inégal de la femme (là où cette action est nécessaire). C'est en vertu de sa composante essentiellement actionnelle que le féminisme représente une idéologie politique majeure, à côté du libéralisme, du marxisme, du conservatisme, du socialisme, etc.

Le mercantilisme, le libéralisme et le marxisme, les théories les plus importantes de l'économie politique internationale, sont présentées par Bogdan Ştefanachi en partant de la prémisse (incontestable) que, surtout avec le

processus de mondialisation, l'économie et la politique sont liées par des liens de plus en plus complexes et profonds, qui s'établissent de plus en plus visiblement. Chacune des trois théories qui constituent le sujet du chapitre propose – Bogdan Ştefanachi le montre en suivant les pas de Susan Strange – une modalité distincte d'analyse et d'interprétation de ces liens et – à la fois – un modèle distinct de société. A côté du fait qu'elle familiarise le lecteur avec leurs idées et leurs coordonnées fondamentales, la présentation des trois théories – si impartialement que possible – devient aussi pour l'auteur une occasion de mettre en relief à la fois « le poids de valeur » inévitable des théories de l'économie politique internationale et la nécessité qu'elle résiste à la colonisation économique de ses concepts et méthodologies et qu'elle garde en tant que noyau d'investigation (scientifique) l'interaction entre les variables économiques et politiques, domestiques et globales.

Dans le deuxième chapitre qu'il signe dans ce volume, Eugen Huzum présente le neutralisme libéral, en quatre pas. Le premier est la définition du neutralisme comme la théorie selon laquelle, au moins dans ses décisions les plus importantes, l'Etat libéral ne peut employer les justifications fournies par aucune des conceptions particulières concernant le bien proposées ses citoyens. Le deuxième pas est dédié à la mise en relief et à l'explication des arguments neutralistes les plus importants : l'argument du respect égal (Ronald Dworkin, Charles Larmore), l'argument « sceptique » ou, plus précisément, agnostique (Brian Barry) etc. Eugen Huzum se concentre puis sur la caractérisation des principales versions de cette théorie politique – le neutralisme radical (« fort » ou « global ») et le neutralisme modéré (« faible » ou « limité ») et sur la mise en évidence des arguments qui légitiment chacune de ces versions. Finalement, en tant que dernier pas, il expose les principales objections ou arguments anti-neutralistes et – à la fois – la façon dont les neutralistes libéraux leur ont répondu. Une attention particulière est prêtée à l'objection concernant la nature incomplète de la raison publique.

Influencée par Gregor McLennan, Ştefania Bejan présente le pluralisme non comme une doctrine substantielle mais comme un concept « modal » qui indique la reconnaissance de la différence et de la multiplicité des discours et des domaines sociaux. Une attention particulière est prêtée au pluralisme en tant que *modus vivendi*, tel qu'il a été théorisé et défendu surtout par John Gray. Dans le chapitre qu'elle signe, les efforts de l'auteur se concentrent, à tour, sur la caractérisation du pluralisme des valeurs et de sa relation avec le libéralisme, le subjectivisme ou le relativisme, sur la mise en relief de la place de la liberté et de la relation autonomie-diversité au sein du pluralisme, sur l'explication de l'importance de la tolérance pour le pluralisme en tant que *modus vivendi* et – pas en dernier lieu – sur l'énumération et la (brève) caractérisation des principales traditions et interprétations pluralistes contemporaines.

Dans les mots de son auteur, Daniel Şandru, le chapitre sur le populisme est une incursion qui se propose de mettre en évidence les éléments du phénomène populiste et, à la fois, de mener à la configuration d'une identité conceptuelle pour celui-ci. Afin d'accomplir cet objectif, Daniel Şandru opte pour une approche généalogique qui définit les parcours suivis par le populisme dans ses diverses formes de manifestation. En d'autres mots, il s'agit d'une analyse d'orientation contextuelle qui permette la mise en relief du caractère radial du populisme. Par conséquent, la tâche assumée dans la première section du chapitre est celle de décrire les causes ayant mené au développement du phénomène et de montrer que la réalité politique décrite par le concept utilisé pour l'exprimer est une qui se « réinvente » en permanence d'un contexte socio-historique à l'autre. Dans la deuxième section du chapitre on examine la spécificité consacrée dans l'analyse du populisme par la théorie politique à la fois normative et empirique. On y approche, d'un côté, les problèmes liés aux difficultés théoriques de la conceptualisation du phénomène, et, de l'autre, les éléments empiriques et les principales propriétés discernées dans la structure du phénomène populiste. Enfin, la section finale du chapitre analyse la relation (problématique) établie entre le populisme et la démocratie, en proposant aussi une façon de reconsidérer analytiquement ce phénomène (en partant de la conviction que s'il est traité rigoureusement il peut devenir un instrument pour « mesurer » le fonctionnement démocratique).

Au-delà de l'explicitation de ses principes et valeurs et de la mise en évidence de leur continuité à travers l'histoire, Codruța Liana Cuceu se propose de discuter quatre idées concernant le républicanisme: 1) qu'on doit dépasser l'idée selon laquelle le républicanisme est réductible à un système politique construit autour de l'idée de république, qui désigne le principe d'un gouvernement représentatif, prétendument opposé au système de gouvernement monarchique; 2) qu'on doit résister à la tentation de réduire à une idéologie, à un simple « isme » la multiplicité des niveaux qui semblent s'être superposés dans la construction de ce qu'on peut appeler aujourd'hui la « traduction » républicaine ; 3) qu'on doit « oublier » le principe (libéral) de la liberté comprise en tant que non-interférence et « apprendre » à apprécier l'utilité et la fonctionnalité du principe républicain de la liberté comprise en tant que non-domination ; et 4) que les principes, les valeurs et les institutions républicaines, ou au moins une partie de celles-ci, pourraient devenir des solution viables dans la reconstruction des sociétés qui souffrent encore des maladies (post)totalitaires (telles que la société roumaine).

En essayant de résumer si brièvement que possible la démarche intellectuelle de la théorie critique, Ruxandra Ivan la définit à travers une réflexion sur la pérennité du problème de la domination et un essai d'identifier les modalités les plus adéquates pour émanciper l'homme de cette domination

permanente. Le chapitre signé par elle commence par une analyse des bases ontologiques et épistémologiques de la théorie critique et essaye de voir s'il y a une méthodologie spécifique à cette démarche. La deuxième section circonscrit conceptuellement la notion de « théorie critique » et met en relief les idées qui la soutiennent. Puis, on y examine quelques-unes des idées les plus importantes lancées par les théoriciens critiques au cours du temps, de la critique de l'idéologie à la théorie de l'action communicative. La quatrième section est dédiée à l'analyse de l'impact de la théorie critique dans le domaine des relations internationales. L'auteur finit le chapitre par une brève évaluation des conséquences de la théorie critique dans la politique appliquée et de ses échos dans l'espace roumain.

Mots-clés: théories politiques, idéologies, sciences politiques, philosophie politique contemporaine, économie politique internationale

Traduction du roumain par Sorina POSTOLEA

Apărut: 2013 • Format 16,5 × 23,5 cm

Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13
Tel. Dif.: 0788.319462; Fax: 0232/230197
editura_ie@yahoo.com; www.euroinst.ro

Volum elaborat în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/56815.
Se distribuie GRATUIT.